नेपाली भाषा साहित्य–संस्कृति: आलोचना र अनुसन्धान

डा. नवराज सुब्बा

नेपाली भाषा साहित्य-संस्कृति:

आलोचना र अनुसन्धान

डा. नवराज सुब्बा

HAMRO iDEA
Implimenting Ideas...

प्रतिलिपि अधिकार सूचना

प्रतिलिपि अधिकार © २०८२, डा. नवराज सुब्बा

सर्वाधिकार सुरक्षित।

यो पुस्तकको कुनै पनि भागलाई लेखक/प्रकाशकको लिखित अनुमति बिना कुनै पनि माध्यम (इलेक्ट्रोनिक, मेकानिकल, फोटोकपी, रेकर्डिङ वा अन्य कुनै पनि तरिकाले) पुनरुत्पादन गर्न, भण्डारण गर्न वा प्रसारण गर्न निषेध गरिएको छ। यस पुस्तकमा प्रयोग गरिएका सामग्रीहरू शैक्षिक र अनुसन्धान उद्देश्यको लागि उद्धृत गर्दा स्रोत खुलाइ पूर्ण श्रेय दिनुपर्नेछ।

प्रकाशक:

हाम्रो आइडिया, प्रा.लि.

विराटनगर, नेपाल।

प्रथम संस्करण: २०८२ साल

ISBN:9789937-9958-0-1

विषय-सूची

खण्ड- क

१. पूर्वीय तथा पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाहरू: एक तुलनात्मक अध्ययन १

२. कवितात्मक रूपकमा आत्म-अन्वेषण र उपचारको मनोयात्रा १२

३. मधेस नाउँ गढन्तमा मौलिकताको खोजी २७

४. मुन्धुम र पालामभित्र मिथकीय भूगोल र सांस्कृतिक स्मृति: लिम्बू मौखिक परम्पराको एक नृसंस्कृतिक अध्ययन ४१

५. लेप्मुहाङ मुन्धुम र मत्स्य पुराण : पौराणिक तुलनात्मक अध्ययन ५४

६. किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावः एक ऐतिहासिक र सांस्कृतिक विश्लेषण ७०

७. मेची कोशी शब्द व्युत्पतिमा स्थानियता र ऐतिहासिकता ७८

८. दैवी सत्ता र मानवीय चेतना: अवतारवाद, अवसरवाद र लोकतान्त्रिक सोचको संघर्ष ८६

९. नेपालमा सत्ता, आमसञ्चार र सृजनशीलताको अन्तरसम्बन्ध: एक आलोचनात्मक विश्लेषण ९५

१०. हिन्दू समाजमा दलित चेतनाको विकास: ऐतिहासिक अपमानदेखि आधुनिक संघर्षको समाजशास्त्रीय विश्लेषण १०४

खण्ड- ख

११. भाषाशास्त्रबाट मानवशास्त्रसम्म: प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको बौद्धिक यात्रा ११६

१२. दधिराज सुवेदी: जीवन, समालोचना, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन १३०

१३. वानिरा गिरीको कविता "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" मा आध्यात्मिकता र सांस्कृतिक पहिचानको समीक्षा १३९

१४. देवकुमारी थापा: परिचय, कथाकारिता, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन १४७

१५. परशु प्रधान: परिचय, कथाकारिता, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन १५३

१६. गणेश रसिकको जीवन, कृति र तुलनात्मक अध्ययन१६३

१७. यस राममान तृषितको गीतसङ्ग्रह "मनदेखि मनसम्म": एक सैद्धान्तिक र सामग्रीगत विश्लेषण १७६

१८. प्रेमविनोद नन्दन: जीवन, कृति र तुलनात्मक अध्ययन १८७

१९. “मान्छे हराएको देश” भित्र कवि कृष्ण पहारीलाई खोज्दा १९१

प्राक्कथन

नेपालको भाषा, साहित्य र संस्कृति विविध र गहिरो छन्। हिमाल, पहाड र तराईका भूगोलले मात्र होइन, तिनले बोकेको चेतनाले पनि हाम्रो सांस्कृतिक आत्मालाई अद्वितीय बनाएको छ। यस विविधताको बीचमा नेपाली भाषा साहित्य निरन्तर बदलिँदै आएको छ— कहिले मौखिक परम्पराको स्वरूपमा, कहिले लेखन, आलोचना र अनुसन्धानका माध्यमबाट। यही चेतनाको जगमा यो पुस्तक "नेपाली भाषा साहित्य संस्कृति: आलोचना र अनुसन्धान" तयार भएको हो।

साहित्य कुनै पृथक अभ्यास होइन। यो समाज, इतिहास र संस्कृतिको दर्पण हो। जसरी कुनै नदीको धारामा वरिपरिको भूगोलको रेखाचित्र भेटिन्छ, त्यसरी नै नेपाली साहित्यमा हामीले युगयुगको सामाजिक रूपान्तरण, विचार र सौन्दर्य चेतना पाउँछौं। यो पुस्तकले त्यही धारालाई अकादमिक र विश्लेषणात्मक दृष्टिले समेट्ने प्रयास गरेको छ।

पहिलो खण्डमा रहेका लेखहरू साहित्य, संस्कृति र दर्शनका गहिरा तहमा पुग्ने अनुसन्धान हुन्। पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाबाट सुरु भएको अध्ययनले हाम्रो विचार परम्परालाई तुलनात्मक दृष्टिले उजागर गर्छ। यसमा कविताको मनोवैज्ञानिक उपचारयात्रादेखि लिम्बू मौखिक परम्परासम्म, मुन्धुमदेखि दलित चेतनासम्मका विषयलाई बौद्धिक ढङ्गले समेटिएको छ। यी लेखहरू केवल साहित्यिक आलोचना होइनन्, सामाजिक र ऐतिहासिक सन्दर्भहरूमा पनि गहिरो छलफल गर्छन्।

दोस्रो खण्डमा रहेका लेखहरूले नेपाली साहित्यका विशिष्ट स्रष्टाहरूको बौद्धिक यात्रामा ध्यान केन्द्रित गर्छन्। बालकृष्ण पोखरेलदेखि वानिरा गिरी, देवकुमारी थापा, परशु प्रधान, गणेश रसिक, राममान तृषित र प्रेमविनोद

नन्दनसम्मका कृतिहरूको जीवन, विचार र रचनात्मक योगदानलाई अध्ययन गरिएको छ। यी लेखकहरूका कृतिहरूमा नेपाली समाजका आन्तरिक द्वन्द्व, सांस्कृतिक पहिचान र मानवीय संवेदना प्रकट भएका छन्।

यस पुस्तकको मूल उद्देश्य आलोचना र अनुसन्धानलाई एउटै ध्रुवमा ल्याउनु हो। प्रायः हाम्रो अकादमिक परम्परामा आलोचना भावनात्मक वा सैद्धान्तिक स्तरमै सीमित रहन्छ, अनि अनुसन्धान आँकडामा मात्र। तर यहाँ यी दुई दृष्टिकोणलाई समायोजन गरी ‘विचार र प्रमाण’ बीचको पुल बनाउन खोजिएको छ।

पुस्तक तयार पार्ने क्रममा मैले विभिन्न स्रोत, ग्रन्थ र मौखिक साक्ष्यहरू सँगाल्न प्रयास गरेको छु। लिम्बू मुन्धुम र पालामका मिथकीय तत्वहरूलाई नृसंस्कृतिक दृष्टिले अध्ययन गर्दा, स्थानीय भाषिक रूपहरूको व्युत्पत्तिमा ऐतिहासिकता खोज्दा, वा दलित चेतनाको विकासक्रममा समाजशास्त्रीय दृष्टिले हेर्दा— हरेक अध्यायले एउटा फरक दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्छ। यी विविध दृष्टिहरूले नेपाली साहित्यिक अध्ययनलाई अझ समावेशी, आलोचनात्मक र अन्तरविषयीय बनाउने आशा गरिएको छ।

अन्ततः, यो पुस्तक कुनै निष्कर्ष होइन। यो एउटा संवाद हो— लेखक, पाठक र समाजबीचको। आलोचना स्थिर होइन; यो विचारको चलायमान प्रक्रिया हो। हाम्रा मिथकहरू, भाषाहरू, रचना र चेतनाले सधैं नयाँ अर्थ पाउन सक्छन्। त्यसैले, यो पुस्तकले कुनै अन्तिम सत्य प्रस्तुत गर्दैन, बरु निरन्तर खोजीको दिशातर्फ संकेत गर्छ।

यस कृतिको प्रेरणा नेपाली भाषा र संस्कृतिप्रति गहिरो श्रद्धाबाट आएको हो। यो श्रद्धा पुरानो गौरवमा मात्र होइन, नयाँ व्याख्यामा पनि केन्द्रित छ। हाम्रा परम्पराहरू जीवित रहून् भने तिनीहरूलाई बुझ्ने, प्रश्न गर्ने र पुनःसृजना गर्ने साहस चाहिन्छ। यही साहस आलोचना हो, र यही अनुसन्धानको आत्मा हो।

पाठक, शोधार्थी र साहित्यप्रेमीहरूका लागि यो पुस्तक एउटा स्रोत बन्ने विश्वास छ। यसले नेपाली वाङ्मय अध्ययनको दायरालाई फराकिलो बनाउने मात्र होइन, नेपाली चेतनाको स्वरूप बुझ्न पनि सहयोग पुऱ्याओस् भन्ने अपेक्षा गरिएको छ।

लेखकीय

यो पुस्तक तयार पार्ने प्रक्रिया लामो र चुनौतीपूर्ण थियो। नेपाली साहित्य र संस्कृति जति विशाल र विविध छन्, तिनको अध्ययन पनि त्यति नै जटिल हुन्छ। मैले यो कार्य प्रारम्भ गर्दा उद्देश्य एक मात्र थियो— नेपाली भाषा, साहित्य र संस्कृतिबीचको गहिरो सम्बन्धलाई अनुसन्धानात्मक ढङ्गले प्रष्ट पार्नु।

पहिलो खण्डका लेखहरूमा मैले नेपाली समाजका सांस्कृतिक तहहरूमा रहेको अर्थ र चेतनालाई खोज्ने प्रयास गरेको छु। मुन्धुम, पालाम, तिब्बती प्रभाव, र स्थानीय भाषिक इतिहासजस्ता विषयहरूले हाम्रो साहित्यिक सोच कति विविध र गहिरो छ भन्ने कुरा स्पष्ट गर्छन्। यी अध्ययनहरूले हामीलाई स्मरण गराउँछन् कि साहित्य केवल शब्दको संसार होइन, यो हाम्रो सामाजिक अस्तित्वको पनि प्रतिबिम्ब हो।

दोस्रो खण्डमा समावेश लेखकहरूप्रति मेरो दृष्टि कृतज्ञतापूर्ण छ। उनीहरूले नेपाली साहित्यलाई आफ्ना शब्द, विचार र संवेदनाद्वारा समृद्ध बनाएका छन्। बालकृष्ण पोखरेलको बौद्धिकता, देवकुमारी थापाको कथा-शक्ति, वा वानिरा गिरीको कवितामा व्यक्त आत्म-अन्वेषण— यी सबैले नेपाली चेतनाको फरक आयाम देखाउँछन्।

यस कृतिको लेखनमा प्रयोग भएका सामग्रीहरू विभिन्न स्रोतबाट सङ्कलन गरिएको हो— प्रकाशित ग्रन्थ, पत्रपत्रिका, साक्षात्कार र मौखिक परम्परासम्म। मैले तथ्य र व्याख्या बीच सन्तुलन राख्न प्रयास गरेको छु ताकि पुस्तकले केवल ज्ञानको संकलन नभई दृष्टिकोण पनि प्रदान गरोस्।

यो पुस्तक लेख्दा मैले अनुभव गरेको कुरा के हो भने, नेपाली साहित्य अध्ययन अझै धेरै ठाउँमा प्रारम्भिक अवस्थामा छ। हाम्रो स्थानीयता, मौखिक परम्परा र वैकल्पिक आवाजहरूलाई पर्याप्त महत्व दिइएको छैन। यो पुस्तक त्यस शून्यतामा

योगदान दिने प्रयास हो।

अन्त्यमा, यो यात्रा एकल प्रयास होइन। प्रेरणा दिने मेरा गुरुजन, सहकर्मी र विद्यार्थीहरू सबैलाई धन्यवाद दिन चाहन्छु। उनीहरूको सुझाव, आलोचना र साथबिना यो काम सम्भव हुने थिएन।

मलाई आशा छ, “नेपाली भाषा साहित्य संस्कृति: आलोचना र अनुसन्धान” पाठकका लागि सोच र संवादको नयाँ ढोका बन्नेछ। नेपाली समाजलाई बुझ्ने, प्रश्न गर्ने र पुनःव्याख्या गर्ने चेतना जगाउन सकेमा यो पुस्तकको प्रयोजन सफल हुनेछ।

कृतज्ञता

यस पुस्तकको तयारी र लेखन यात्रामा साथ, मार्गदर्शन र प्रेरणा प्रदान गर्ने आदरणीय गुरुजन, सहकर्मी, मित्र र पाठकहरू प्रति म हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछु। उहाँहरूका विचार, सुझाव र आलोचनाले मलाई निरन्तर सोच्न र लेखनलाई परिमार्जन गर्न उत्प्रेरित गरे।

पुस्तकको आवरण तथा पाठ डिजाइनका लागि Canva.com र Flaticon Icon by meaicon लाई पनि विशेष धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु, जसको सहायताले पुस्तकलाई आकर्षक रूप दिन सकियो।

यस कृतिको सफलतामा प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा योगदान पुऱ्याउने सबैप्रति म कृतज्ञ छु।

खण्ड- क

१

पूर्वीय तथा पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाहरू: एक तुलनात्मक अध्ययन

सारांश

यो अध्ययनले पूर्वीय तथा पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाहरू, जसले साहित्यका दुई प्रमुख परम्परा—पूर्वीय र पाश्चात्य—बीचको वैचारिक, सैद्धान्तिक र सौन्दर्यात्मक भिन्नता तथा साम्यता विश्लेषण गर्छ। अध्ययनको उद्देश्य नेपाली साहित्यिक समालोचनामा प्रयोग हुने पूर्वीय रस, रीति, अलंकार जस्ता सैद्धान्तिक आधारहरू र पाश्चात्य साहित्यिक विचारधाराहरू—जस्तै यथार्थवाद, अस्तित्ववाद, मनोविश्लेषण, उत्तरआधुनिकता र मार्क्सवाद—बीचको अन्तरसम्बन्ध देखाउनु हो। लेख गुणात्मक ढाँचा अपनाएर प्राथमिक रूपमा पाठ–विश्लेषण र द्वितीयक रूपमा सैद्धान्तिक तुलना विधि प्रयोग गरिएको छ। यस अनुसन्धानले देखाउँछ कि पूर्वीय परम्पराले साहित्यलाई अनुभूति र रसको एकात्म सौन्दर्यको रूपमा हेर्छ भने पाश्चात्य परम्पराले मानव अनुभव, सामाजिक संरचना र चेतनाको रूपान्तरणसँग जोडेर बुझ्छ। दुवै परम्पराको समन्वयले नेपाली साहित्यिक समालोचनाको दायरा फराकिलो बनाएको निष्कर्ष निकालिएको छ।

सारकञ्जी: पूर्वीय समालोचना, पाश्चात्य समालोचना, नेपाली साहित्य, समालोचना सिद्धान्त।

१. प्रस्तावना

साहित्य हरेक समाजको चेतनासँग जोडिएको कलात्मक अभिव्यक्ति हो। यसले केवल मनोरञ्जन प्रदान गर्दैन, मानिसको सोच, संस्कार, र समयबोधलाई पनि दिशा दिन्छ। यही कारणले, विश्वका विभिन्न सभ्यताहरूमा साहित्यको अर्थ, स्वरूप र मूल्यबारे फरक–फरक दृष्टिकोण विकसित भएका छन्। तीमध्ये प्रमुख दुई धारा हुन्—पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय परम्परा (श्रेष्ठ, २०५१)। पूर्वीय वाङ्मय, विशेषतः संस्कृत साहित्यको परम्परामा, रस, रीति, गुण, अलंकार र व्यञ्जना जस्ता अवधारणाहरूलाई साहित्यको आत्मा मानिएको छ। साहित्य आत्म–अनुभूति र सौन्दर्य–अनुभवको माध्यमका रूपमा हेर्ने सोच यस परम्पराको मूल केन्द्र हो। आचार्य भामह, दण्डी, मम्मट, विश्वनाथ जस्ता आचार्यहरूले साहित्यलाई रसात्मक वाक्यको कलात्मक एकाइका रूपमा परिभाषित गरेका छन्। पाश्चात्य वाङ्मयमा भने साहित्यको अर्थ समयसँगै बदलिँदै आएको छ (जोशी, २०५४)। प्लेटो र एरिस्टोटलको अनुकरण सिद्धान्तदेखि लिएर रोम्यान्टिसिज्म, यथार्थवाद, मार्क्सवाद, मनोविश्लेषणवाद, अस्तित्ववाद र उत्तरआधुनिकता सम्म आइपुग्दा साहित्यलाई मानव चेतनाको संघर्ष, समाजको रूपान्तरण र अस्तित्वको खोजसँग जोडिएको देखिन्छ।

यहाँ लेखकको मूल तर्क यही हो—साहित्यलाई एकै कोणबाट बुझ्न सम्भव छैन। पूर्वीय र पाश्चात्य दुवै दृष्टिकोणले साहित्यको भिन्न आयाम उजागर गर्छन्। पूर्वीय दृष्टिकोणले अनुभव र सौन्दर्यको गहिराइमा लैजान्छ भने पाश्चात्य दृष्टिकोणले समाज, राजनीति र मनोविज्ञानका तहमा अर्थ खोज्छ।

यस अध्ययनको प्रयोजन यी दुई परम्पराका सैद्धान्तिक आधारहरूलाई समालोचनात्मक दृष्टिले तुलना गर्दै नेपाली साहित्यिक अभ्यासमा तिनको सान्दर्भिकता स्पष्ट पार्नु हो।

२. शोधविधि

यो अध्ययन गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचामा आधारित छ। अध्ययनको उद्देश्य

पूर्वीय तथा पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाहरूलाई अनुसन्धानात्मक दृष्टिले पुनःपरीक्षण गर्नु हो। यसमा पाठ–विश्लेषण र तुलनात्मक विश्लेषण मुख्य विधिका रूपमा प्रयोग गरिएको छ (गौतम, २०६४)। मुख्य सामग्रीको रूपमा उक्त लेखका तर्क, व्याख्या र सैद्धान्तिक उदाहरणहरूलाई प्राथमिक स्रोतका रूपमा लिइएको छ। त्यसका अतिरिक्त, अन्य समालोचनात्मक ग्रन्थहरू—जस्तै ई.बी. श्रेष्ठ (२०५१), कुमारबहादुर जोशी (२०५४), कृष्ण गौतम (२०६४), गोविन्दराज भट्टराई (२०६४), र यज्ञप्रसाद उपाध्याय (२०७५)—लाई द्वितीयक स्रोतका रूपमा सन्दर्भ गरिएको छ।

तथ्याङ्क संकलन र विश्लेषणका क्रममा निम्न चरणहरू अपनाइएका छन्:

पहिलो, पूर्वीय र पाश्चात्य सिद्धान्तहरूलाई पृथक रूपमा संरचित गरी तिनका आधारभूत मान्यताहरू सूचीबद्ध गरियो।

दोस्रो, ती सिद्धान्तहरूबीचका समानता, भिन्नता र अन्तर्क्रिया पहिचान गरियो।

तेस्रो, यी अवधारणाहरूको नेपाली साहित्यमा प्रभाव र प्रयोग कसरी देखा पऱ्यो भन्ने विषयमा विश्लेषणात्मक टिप्पणी गरिएको छ।

यो अनुसन्धानमा प्रयोग गरिएको विधिले ग्रन्थ–विश्लेषणमार्फत विचारको सैद्धान्तिक गहिराइ बुझ्ने प्रयास गर्छ। त्यसैले यो अध्ययन अनुभवजन्य नभई सैद्धान्तिक विवेचन स्वरूपको हो।

३. सैद्धान्तिक ढाँचा

यस अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार दुई प्रमुख धारा—पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय परम्परा—बीचको तुलना हो। यी दुई परम्पराले साहित्यको अर्थ, उद्देश्य र मूल्य बुझ्ने फरक दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्छन्। पूर्वीय वाङ्मय मुख्यतः संस्कृत साहित्यशास्त्रमा आधारित छ, जसको मूल केन्द्र रस सिद्धान्त हो (श्रेष्ठ, २०५१)। दण्डी र मम्मटले शब्द, अर्थ, गुण, अलंकार, रीति र रसको एकता नै साहित्यको आत्मा हो भन्ने तर्क गरेका छन्। पाश्चात्य वाङ्मयमा साहित्यको अर्थ ऐतिहासिक रूपले विकसित भएको छ (जोशी, २०५४)। प्लेटो र एरिस्टोटलको अनुकरण सिद्धान्तबाट सुरु भएको विचारले पुनर्जागरणमा मानवकेन्द्रिकता र आधुनिक कालमा चेतना, समाज र विचारधारालाई केन्द्रमा ल्यायो। उत्तरआधुनिकताले सबै संरचना र सत्यका

दाबीमाथि प्रश्न उठाउँछ (भट्टराई, २०६४)।

यस अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार दुई प्रमुख धारा—पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय परम्परा—बीचको तुलना हो। यी दुई परम्पराले साहित्यको अर्थ, उद्देश्य र मूल्य बुझ्ने फरक दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्छन्।

पूर्वीय सैद्धान्तिक परम्परा

पूर्वीय वाङ्मय मुख्यतः संस्कृत साहित्यशास्त्रमा आधारित छ। यसको मूल केन्द्र रस हो। आचार्य भामहले "शब्द र अर्थको सुमधुर संयोजन नै काव्य हो" भनेका छन्। दण्डी र मम्मटले शब्द, अर्थ, गुण, अलंकार, रीति र रसको एकता नै साहित्यको आत्मा हो भन्ने तर्क गरेका छन्।

यी आचार्यहरूका मतहरूबाट स्पष्ट हुन्छ कि पूर्वीय दृष्टिकोणमा साहित्य कुनै सामाजिक दस्तावेज होइन, भावनाको कलात्मक र सौन्दर्यात्मक रूपान्तरण हो। यसको उद्देश्य रसास्वादन हो—अर्थात् पाठकले कलाको माध्यमबाट आत्म–सन्तोष अनुभव गर्ने प्रक्रिया हो साहित्य।

पाश्चात्य सैद्धान्तिक परम्परा

पाश्चात्य वाङ्मयमा साहित्यको अर्थ ऐतिहासिक रूपले विकसित भएको छ। प्लेटो र एरिस्टोटलको अनुकरण सिद्धान्तबाट सुरु भएको विचारले मध्ययुगमा धार्मिक मूल्य, पुनर्जागरणमा मानवकेन्द्रिकता, र आधुनिक कालमा चेतना, समाज र विचारधारालाई केन्द्रमा ल्यायो।

क्लासिसिज्म र रोम्यान्टिसिज्मले कला र भावना जोड्छन्; यथार्थवादले समाज र जीवनको प्रत्यक्ष चित्रण गर्छ; मार्क्सवादले वर्गसंघर्ष र आर्थिक संरचनालाई केन्द्रीय मान्छ; मनोविश्लेषणवादले चेतन र अचेतन मनको द्वन्द्व बुझ्छ; अस्तित्ववादले मानवीय स्वतन्त्रता र अस्तित्वको खोजमा ध्यान दिन्छ; र उत्तरआधुनिकताले सबै संरचना र सत्यका दाबीमाथि प्रश्न उठाउँछ।

यहाँ लेखकले यी सबै सिद्धान्तहरूलाई एउटै रेखामा नहेरी "समय, समाज र चेतनाको प्रतिफल"का रूपमा व्याख्या गर्दै साहित्य कुनै स्थिर संरचना होइन, समयसँगै रूपान्तरित अर्थ–प्रणाली हो भन्ने कुरामा पाठकको ध्यान आकृष्ट गराउँछ।

संक्षेपमा, यो अध्ययनको सैद्धान्तिक ढाँचा पूर्वीय रसप्रधान कलात्मक दृष्टि र पाश्चात्य तर्कप्रधान सामाजिक चेतनाबीचको संवाद खोज्ने दृष्टिकोणमा आधारित पुनरावलोकन हो।

४. पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मयका आधारभूत तत्वहरू, विकास र प्रयोग

साहित्य केवल लेखन होइन, मानिसको विचार, अनुभूति र समाजको चेतनाको प्रतिबिम्ब हो। यही चेतनाको बौद्धिक यात्रामा दुई प्रमुख परम्पराहरू—पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय—ले साहित्यको संरचना र अर्थनिर्माणमा आधारभूत भूमिका खेलेका छन्। यी दुई परम्पराले फरक सांस्कृतिक सन्दर्भमा उभिएर पनि, मानव अनुभवको गहिराइ खोज्ने साझा उद्देश्य बोकेका छन्।

क) पूर्वीय वाङ्मयका आधारभूत तत्वहरू

पूर्वीय वाङ्मय विशेष रूपमा भारतीय–संस्कृत परम्परामा निहित छ। यसको केन्द्रीय ध्येय साहित्यलाई आत्म–अनुभूति र सौन्दर्यको माध्यमका रूपमा हेर्नु हो। यस परम्पराका सैद्धान्तिक आधारहरू मुख्यतः रस, अलंकार, गुण, रीति, ध्वनि (व्यञ्जना) र धर्मसँग जोडिएका छन्।

क(१) रस सिद्धान्त

रस सिद्धान्त संस्कृत साहित्यको आत्मा हो। भरतमुनिको नाट्यशास्त्र (ई.पू. २ शताब्दी) बाट यसको आरम्भ भएको मानिन्छ। भरतका अनुसार “विभाव, अनुभाव र व्यवसायिभावहरूको संयुक्त प्रभावबाट उत्पन्न हुने आनन्दमय अनुभव नै रस हो।” रस साहित्यको अन्तिम लक्ष्य हो, जसले पाठकलाई आध्यात्मिक र सौन्दर्यात्मक आनन्द दिन्छ (श्रेष्ठ, २०५१)।

आचार्य अभिनवगुप्तले यस सिद्धान्तलाई विस्तार गर्दै भनेका छन्—रसको अनुभूति लेखक र पाठक दुवैको अन्तर्मनमा जाग्रत हुने साझा चेतना हो। यस अर्थमा, साहित्य आत्म–साक्षात्कारको माध्यम हो।

क(२) अलंकार र गुण सिद्धान्त

दण्डी र भामह जस्ता आचार्यहरूले भाषाको सौन्दर्यलाई साहित्यको मुख्य तत्त्व मानेका छन्। भामहले भनेका छन्, “शब्द र अर्थको सुमधुर संयोजन नै काव्य हो।”

यसले देखाउँछ कि साहित्यमा रूप र विचार दुबैको सन्तुलन आवश्यक छ (जोशी, २०५४)।

अलंकारले साहित्यलाई सुन्दर बनाउँछ, जबकि गुणले त्यसमा गहिराइ ल्याउँछ। उदाहरणका लागि, कालिदासको मेघदूत मा "मेघ" केवल पात्र होइन, भावनाको माध्यम हो—यो रस, अलंकार र प्रतीकको संयुक्त सौन्दर्य हो।

क(३) रीति सिद्धान्त

रीति सिद्धान्तका आचार्य वामनले भनेका छन्—"रीतिः नाम काव्यात्मा"—अर्थात् शैली नै काव्यको आत्मा हो। पूर्वीय दृष्टिकोणमा लेखनको सौन्दर्य भाषिक संरचना मात्र होइन, त्यसको आन्तरिक लय, छन्द, र प्रतीकात्मक शक्ति पनि हो (श्रेष्ठ, २०५१)।

क(४) व्यञ्जना वा ध्वनि सिद्धान्त

आचार्य आनन्दवर्धन र अभिनवगुप्तले प्रतिपादित ध्वनि सिद्धान्तले भन्यो—शब्द र अर्थभन्दा पर, एउटा 'व्यञ्जित अर्थ' हुन्छ, जसमा साहित्यको वास्तविक शक्ति निहित छ। यसले साहित्यलाई केवल सञ्चारको साधन होइन, अर्थको रहस्यात्मक खोजका रूपमा प्रस्तुत गर्छ।

क(५) नैतिक र आध्यात्मिक दृष्टिकोण

पूर्वीय साहित्य धर्म, नैतिकता र आत्म–सन्तुलनसँग जोडिएको हुन्छ। रामायण, महाभारत र गीताञ्जली जस्ता कृतिहरूमा कलात्मकता र अध्यात्म एकैसाथ उपस्थित छन्। यसले देखाउँछ कि पूर्वीय वाङ्मयको अन्त्य लक्ष्य ज्ञान र मुक्तिको अनुभव हो।

क(६) पूर्वीय वाङ्मयको विकास र प्रयोग

पूर्वीय वाङ्मयको विकास वैदिककालीन ऋचा र उपनिषदहरूबाट सुरु भयो। त्यसपछि काव्यशास्त्र, अलंकारशास्त्र र रसशास्त्रका आचार्यहरूले यसलाई व्यवस्थित रूप दिए। आधुनिक नेपाली साहित्यमा लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा, बालकृष्ण सम, र माधव घिमिरे जस्ता कविहरूले यही सौन्दर्यपरम्परालाई पुनःसृजना गरेका छन्।

देवकोटाको शाकुन्तल वा पागल काव्यमा व्यञ्जना र रसको अद्भुत संयोजन देखिन्छ। देवकोटाको भनाइ “साहित्य भनेको जीवनको कविता हो” (श्रेष्ठ, २०५१) पूर्वीय दृष्टिकोणकै पुनरावृत्ति हो।

ख) पाश्चात्य वाङ्मयका आधारभूत तत्वहरू

पाश्चात्य वाङ्मयको जरा प्राचीन ग्रीक दार्शनिक परम्परामा छ। प्लेटो र एरिस्टोटलले “अनुकरण”लाई साहित्यको आधार माने। तर पछि हरेक युगमा नयाँ धाराहरूले त्यसलाई पुनःव्याख्या गरे—क्लासिसिज्म, रोम्यान्टिसिज्म, यथार्थवाद, मार्क्सवाद, मनोविश्लेषण, अस्तित्ववाद र उत्तरआधुनिकता आदि।

ख(१) अनुकरण सिद्धान्त

एरिस्टोटलको “पोयटिक्स” (ई.पू. ३५०) अनुसार, “साहित्य जीवनको अनुकरण हो, तर शाब्दिक प्रतिकृति होइन; यो कल्पनाशील पुनर्निर्माण हो।” उनले प्लेटोको नकारात्मक दृष्टिकोणको प्रतिवाद गर्दै, कला र साहित्यलाई ज्ञान र कैथार्सिस (भावनात्मक शुद्धीकरण) का साधनका रूपमा व्याख्या गरे (जोशी, २०५४)।

ख(२) क्लासिसिज्म र रोम्यान्टिसिज्म

क्लासिसिज्मले तर्क, अनुशासन र परम्परागत नियममा जोड दिन्छ। यसको प्रभाव १७औँ शताब्दीसम्म युरोपमा व्यापक थियो। तर १८औँ शताब्दीतिर रोम्यान्टिसिज्मले भावनात्मक स्वतन्त्रता र कल्पनाको मूल्य स्थापित गऱ्यो। विलियम वर्ड्सवर्थले भनेका छन्, "कविता भनेको शक्तिशाली भावनाहरूको स्वतःस्फूर्त बाढी हो"—यो पाश्चात्य साहित्यमा भावनात्मक स्वतन्त्रताको उद्घोष हो (जोशी, २०५४)।

ख(३) यथार्थवाद र प्राकृतिकवाद

१९औँ शताब्दीको औद्योगिक युगमा साहित्य समाजको ऐनामा रूपान्तरित भयो। यथार्थवादले जीवनका वास्तविक रूपहरूको चित्रण गऱ्यो; बाल्जाक, टोल्स्टोय र डिकेन्सका कृतिहरूमा यो दृष्टिकोण स्पष्ट देखिन्छ। प्राकृतिकवादले यो विचारलाई अझ गहिर्याउँदै, मानिसलाई वातावरण र परिस्थितिका परिणामस्वरूप प्रस्तुत गऱ्यो (गौतम, २०६४)।

ख(४) मनोविश्लेषण सिद्धान्त

सिग्मण्ड फ्रायड (१९००) को “दि इन्टरप्रिटेसन अफ ड्रिम” बाट सुरु भएको यो धाराले साहित्यलाई अचेतन मनको अभिव्यक्ति मानेको छ। फ्रायडका अनुसार, साहित्य लेखकको दबीएका इच्छा र कामनाको प्रतीकात्मक रूप हो। युङ (१९३३) ले यसलाई सामूहिक अचेतन र प्राचीन प्रतीकहरूको पुनःउद्घाटन माने (भट्टराई, २०६४)।

ख(५) मार्क्सवादी र अस्तित्ववादी दृष्टिकोण

मार्क्सवादले साहित्यलाई वर्गसंघर्ष र उत्पादन सम्बन्धसँग जोड्छ। कार्ल मार्क्स र एंगेल्सले लेखेका छन्, “साहित्य सामाजिक चेतनाको प्रतिबिम्ब हो।” नेपाली सन्दर्भमा यज्ञ उपाध्याय (२०७५) ले मार्क्सवादलाई “साहित्यिक प्रतिरोधको रूप” मानेका छन्।

अस्तित्ववादले भने व्यक्तिको स्वतन्त्रता र निर्णयलाई साहित्यको केन्द्र बनायो। जाँ–पोल सार्त्र र आल्बेयर काम्यूले जीवनको अर्थ व्यक्ति स्वयंले सिर्जना गर्छ भन्ने तर्क अघि सारे।

समाजमा नारीलाई दोस्रो दर्जामा राखिएकोप्रति नारीवादी स्वर वा नारीवाद वा स्त्रीवादले सामाजिक, राजनीतिक क्षेत्रमा मात्र हैन साहित्यमा धेरै अघि प्रवेश पाएको छ। धेरै नारीवादी स्रष्टाहरूले नारीको अस्मिता र आदर्शको वकालत गरेर नारीस्वरलाई साहित्यमार्फत् समाज परिवर्तनमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेका छन्। आज मानव अधिकार, प्रजनन अधिकार, बाल अधिकार, सुरक्षित मातृत्वका सवालहरूले नारीवादी स्वरलाई सशक्त पारेको छ। साहित्यले समाजलाई वा समाजले साहित्यलाई प्रभाव पारेको स्थिति छ।

ख(६) उत्तरआधुनिकता

द्वितीय विश्वयुद्धपश्चात् उत्तरआधुनिकता उदायो। डेरीडा, ल्योतार्द र फुकोका विचारहरूले ‘एकमात्र सत्य’ र ‘निश्चित अर्थ’को अवधारणालाई अस्वीकार गरे। डेरीडाको “डिकन्स्ट्रक्सन” ले भन्यो—“हर अर्थ विघटनयोग्य हुन्छ।” नेपाली साहित्यमा ईतरबहादुर राईको “लीलालेखन” यस दृष्टिकोणको प्रयोग हो (भट्टराई, २०६४)।

ख(७) पाश्चात्य वाङ्मयको विकास र प्रयोग

पाश्चात्य वाङ्मयको विकास निरन्तर परिवर्तनशील इतिहास हो।

ग्रीक युगमा दार्शनिकता र सौन्दर्य थियो; मध्ययुगमा धर्म र नैतिकता हावी भयो; पुनर्जागरणले मानव–केन्द्रित चेतना ल्यायो; आधुनिकताले वैज्ञानिक तर्क, र उत्तरआधुनिकताले बहुव्याख्याको स्वतन्त्रता दियो।

यसको प्रभाव नेपाली साहित्यमा स्पष्ट देखिन्छ। यथार्थवाद र मार्क्सवादले द्वितीय विश्वयुद्धपश्चात् नेपाली कथा र कवितामा सामाजिक चेतना ल्याए। देवकोटाको "मुनामदन" र परशु प्रधानको "गाउँछ गीत नेपाली" मा वर्गीय द्वन्द्व र समाजप्रतिको प्रश्न देखिन्छ। त्यसपछि उत्तरआधुनिक चेतनाले नेपाली लेखनलाई नयाँ बहसमा प्रवेश गरायो (गौतम, २०६४)।

५. विश्लेषण र छलफल

पूर्वीय वाङ्मयले सौन्दर्य र आत्म–अनुभूतिमा जोड दिन्छ भने पाश्चात्य वाङ्मयले समाज, तर्क र चेतनामा।

तर दुवैको उद्देश्य एउटै छ—मानव जीवनको सत्यलाई कलात्मक ढङ्गमा प्रस्तुत गर्नु। पूर्वीय दृष्टिकोणमा साहित्य आध्यात्मिक उद्धारको साधन हो; पाश्चात्य दृष्टिकोणमा यो सामाजिक रूपान्तरणको माध्यम हो। यी दुई दृष्टिकोणको संयोजनले आधुनिक नेपाली साहित्यिक समालोचनामा समग्र चेतनाको विकास सम्भव भएको छ (श्रेष्ठ, २०५१; जोशी, २०५४; भट्टराई, २०६४)।

पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय दुवैले साहित्यलाई मानव चेतनाको अभिव्यक्ति माने पनि त्यसको केन्द्रभित्र गहिरो भिन्नता छ। पूर्वीय दृष्टिकोण जहाँ सौन्दर्य, अनुभूति र रसमा जोड दिइन्छ, पाश्चात्य दृष्टिकोणले समाज, व्यक्ति र विचारको गतिशील सम्बन्धलाई प्राथमिक ठान्दछ (श्रेष्ठ, २०५१; जोशी, २०५४)। पूर्वीय वाङ्मयमा रस सिद्धान्त, अलंकार र रीति जस्ता तत्वहरू साहित्यको आत्मा मानिन्छन्। पाश्चात्य वाङ्मयमा भने यथार्थवाद, मनोविश्लेषणवाद र मार्क्सवादले जीवन र समाजको यथार्थ चित्रणमा जोड दिइएको छ (उपाध्याय, २०७५)। यी दुई परम्पराको तुलनाले देखाउँछ कि साहित्य केवल सौन्दर्य होइन, विचार र चेतनाको संवाद हो। नेपाली साहित्यिक समालोचनामा पनि यी दुवै दृष्टिकोणको प्रभाव देखिन्छ (गौतम, २०६४)

।

सम्पूर्ण सिद्धान्त वा वाद वा अवधारणाहरू उल्लेख गर्न यो छोटो लेखमा सम्भव हुँदैन। यहाँ उल्लेख नभएका अन्य मत पनि साहित्यमा उत्तिकै महत्वपूर्ण छन्। उल्लेखित मूलभूत सिद्धान्त वा वादहरू समयसापेक्ष छन् तर आलोचनामुक्त छैनन्। जीवन र जगत अनुकूल छन् तर सबैलाई चित्त बुझाउन भने सक्षम छैनन्। तापनि यी सिद्धान्तको विकास नभएको भए चाहे स्रष्टा हुन् वा पाठक साहित्यिक आकासमा कुहिरोको काग हुने थिए। यी वादहरूले कम्पासको काम गरेका छन्। स्रष्टा वा पाठकलाई आफ्नो गन्तव्य वा रूची बमोजिम विचरण गर्न यी वादहरूले आत्मवल, दिशावोध वा मार्गनिर्देश र मूल्याङ्कन गर्नका लागि आधारशिला निर्माण गरिदिएका छन्। साहित्य क्षेत्रलाई कोरा कल्पनाको खेती वा अनुत्पादक क्षेत्र हो भनेर पन्छाइने गरिन्छ। साहित्यकारहरूलाई पनि जे मनमा आयो त्यही लेख्ने कलमवीर भन्ने निरर्थक आरोप लगाइन्छ। यो साहित्य भित्र छिर्ने उचित मार्ग पहिल्याउन नसकेर वा साहित्यको मर्म र महत्व नबुझेर गरिएको टिप्पणी वा व्यवहार हुनसक्छ। तर साहित्यले उठाएका विषयवस्तु के हुन्, यी विषय किन उठे, यसको समग्र उदय र विकासक्रम स्पष्ट पार्न नै उल्लेखित वादहरू अघि सारिएका हुन्। साहित्यमा विषयवस्तुको उठान, निदानका अतिरिक्त निरूपणका लागि समाजको आँखा खोल्ने काम पनि यिनै वादहरूले गर्ने गरेका छन्।

६. निष्कर्ष

पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणाहरू विपरीत होइनन्, पूरक छन्। पूर्वीय दृष्टिकोणले साहित्यलाई आत्म–अनुभूति र सौन्दर्यको माध्यमका रूपमा देखाउँछ भने पाश्चात्य दृष्टिकोणले त्यसलाई समाज र चेतनासँग जोड्छ (श्रेष्ठ, २०५१; जोशी, २०५४)। दुवै परम्पराको समन्वयले नेपाली साहित्यिक समालोचनाको बौद्धिक दायरा विस्तार गरेको छ। यस अध्ययनको निष्कर्ष यसैमा केन्द्रित छ कि साहित्य मानव चेतनाको सौन्दर्यात्मक र सामाजिक रूपान्तरण दुवै हो।

यस लेखले दुई फरक साहित्यिक परम्पराका गहिरा वैचारिक संरचनाहरूलाई एकै विमर्शमा ल्याएको छ। पूर्वीय वाङ्मयले साहित्यलाई आत्म–अवलोकन र सौन्दर्य–अनुभवको साधन मानेर रस, अलंकार, रीति, र व्यञ्जना जस्ता तत्वलाई केन्द्र बनायो। यस परम्पराले कला र जीवनबीचको आध्यात्मिक एकता स्वीकृत गर्छ,

जसको चरम उद्देश्य रसास्वादन अर्थात् सौन्दर्यको सम्पूर्ण अनुभूति हो (श्रेष्ठ, २०५१)।

पाश्चात्य वाङ्मय भने समयसँगै विकसित भएर समाज, व्यक्ति र चेतनाको सम्बन्धमा केन्द्रित भयो। प्लेटो र एरिस्टोटलको अनुकरण (मिमेसिस) सिद्धान्तदेखि लिएर यथार्थवाद, मार्क्सवाद, मनोविश्लेषण, अस्तित्ववाद र उत्तरआधुनिकतासम्म आइपुग्दा साहित्यलाई मानवीय चेतनाको निरन्तर खोजको प्रक्रिया ठानिएको छ (जोशी, २०५४; भट्टराई, २०६४)।

दुवै परम्पराका दृष्टिकोणहरू विपरीत ध्रुव भने होइनन्; बरु परस्पर–पूरक छन्। पूर्वीय दृष्टिकोणले साहित्यलाई हृदय र भावना मार्फत बुझाउँछ भने पाश्चात्य दृष्टिकोणले त्यसलाई विवेक र समाजसँग जोड्छ। जब यी दुई परम्पराहरू एकसाथ अध्ययन गरिन्छन्, तब साहित्य न त केवल कला रहन्छ, न त केवल सामाजिक दस्तावेज—यो मन, विचार र सौन्दर्यको संवाद बन्न पुग्छ।

नेपाली साहित्यिक समालोचनाको वर्तमान अवस्था पनि यही समन्वित दिशामा अघि बढेको छ। आजको साहित्यले रस, यथार्थ, चेतना, वर्ग, लिङ्ग, अस्तित्व र उत्तरआधुनिक बहस सबैलाई समेट्न थालेको छ। यस अर्थमा, प्रस्तुत अध्ययन केवल सैद्धान्तिक तुलना मात्र होइन, नेपाली समालोचना चेतनाको विकास–यात्राको बौद्धिक मानचित्र पनि हो।

सन्दर्भग्रन्थ-सूची

उपाध्याय, य. न. (२०७५, असार १५). *मार्क्सवादी दर्शनका प्रमुख स्थापना र साहित्य.* समकालीन साहित्य: https://samakalinsahitya.com

गौतम, कृ. (२०६४). *उत्तरआधुनिक जिज्ञासा.* काठमाडौं: भकुटी एकेडेमिक पब्लिकेशन।

जोशी, कु. ब. (२०५४). *पाश्चात्य साहित्यका प्रमुख वाद.* काठमाडौं: साझा प्रकाशन।

नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान. (२०५५). *नेपाली साहित्यकोश: शास्त्रीयतावाद.* काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान।

भट्टराई, गो. रा. (२०६४). *उत्तरआधुनिक विमर्श.* काठमाडौं: नेपाल मोडर्न बुक्स।

श्रेष्ठ, ई. ब. (२०५१). पूर्वीय तथा पाश्चात्य साहित्य–समालोचना: प्रमुख मान्यता, वाद र प्रणाली. काठमाडौं: साझा प्रकाशन।

सुब्बा, न. रा. (२०१८). पूर्वीय तथा पाश्चात्य वाङ्मयका अवधारणागत आधारशिलाहरू, www.nrsubba.com.np

२

कवितात्मक रूपकमा आत्म-अन्वेषण र उपचारको मनोयात्रा

सारांश

यस शोधले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक शक्ति र आत्म-अन्वेषणमा तिनको भूमिकालाई विस्तारमा बुझाउँदछ। रूपकहरू केवल साहित्यिक सजावट वा भाषाको सौन्दर्य बढाउने उपकरण मात्र होइनन्, बरु तिनीहरू मानिसको आन्तरिक संसारलाई स्पर्श गर्ने, भावनालाई संगठित गर्ने र मानसिक रूपमा स्वस्थ बनाउने प्रभावकारी साधन हुन्। यस अध्ययनले विशेष गरी परम्परागत शामनवादी अभ्यासदेखि आधुनिक मनोवैज्ञानिक उपचार (थेरापी) सम्ममा रूपकहरूको प्रयोगको तुलनात्मक विश्लेषण प्रस्तुत गर्दछ।

यसबाट पुष्टि हुन्छ कि रूपकहरूले गहिरो मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाहरूलाई सहज बनाएर भावनात्मक सन्तुलन कायम राख्न र मानसिक शान्ति प्राप्त गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छन्। शोधले शामनवाद र आधुनिक कविताको बीचको अन्तर्निहित सम्बन्धलाई पनि उजागर गर्दछ, जहाँ रूपकहरूले आत्म-चिन्तनलाई प्रेरित गर्ने, भावनाहरूलाई व्यवस्थित गर्ने र समग्र मानसिक सन्तुलनमा सहयोग पुर्याउने काम गर्छन्।

सान्दर्भिक रूपमा, यस अध्ययनले विश्वका विभिन्न सांस्कृतिक परम्पराहरू—जस्तै दक्षिण अमेरिकाको सशिपिबो समुदायको इकारोस गीत, मध्य एसियाको टुवान थ्रोट गायन, स्कान्डिनेभियाको सामी जोईक, र जापानी हाईकु—लाई आधार

बनाएको छ। यी सबै परम्पराहरूले आफ्नो-आफ्नो सांस्कृतिक अभिव्यक्तिको माध्यमबाट मानसिक तनावलाई व्यवस्थापन गर्ने र आध्यात्मिक सन्तुष्टि प्रदान गर्ने सामान्य उद्देश्य राख्छन्।

अन्तमा, निष्कर्ष रूपमा भन्न सकिन्छ कि काव्यात्मक रूपकहरू व्यक्तिलाई आत्म-परिवर्तनको यात्रामा अग्रसर हुन, मानसिक रूपमा स्थिर रहन, र सांस्कृतिक पहिचानलाई नवीन अर्थमा रूपान्तरण गर्न एक अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण र प्रभावकारी माध्यमको रूपमा कार्य गर्दछन्।

शब्दकुञ्जी:

आत्म-अन्वेषण, उपचारको शक्ति, काव्यात्मक उपचार, मनोवैज्ञानिक यात्रा, कविताको शक्ति, आत्मचेतना, रूपक र आत्म-दर्शन, साहित्य र मानसिक स्वास्थ्य, आध्यात्मिक कविता, शब्द मार्फत उपचार।

परिचय

भाषा विचारको आदान-प्रदान गर्ने एक शक्तिशाली माध्यम हो जसले उपचारको प्रक्रियालाई सञ्चालन गर्न र आत्म-अन्वेषणको द्वार खोल्न सक्छ। मानव इतिहासको गर्भमा, भाषा र उपचारको यो अटूट सम्बन्ध विभिन्न रूपमा देखिन आएको छ, जसमध्ये शामनवाद (धामीवाद) र कविताको बीचको गहिरो सांस्कृतिक र मनोवैज्ञानिक जडान विशेष उल्लेखनीय छ। यी दुवै विधाहरूले मानव अनुभवलाई संरचना र अर्थ प्रदान गर्ने, साथै वास्तविकतालाई बुझ्न र व्याख्या गर्न एक साझा ढाँचा प्रस्तुत गर्छन्।

रूपकहरू, जसलाई प्रायः साहित्यिक उपकरणको रूपमा हेरिन्छ, वास्तवमा जीवनलाई बुझ्ने र जीवनका जटिलतालाई उपचारात्मक रूपमा सम्बोधन गर्ने एक सशक्त साधन हुन् (शामाह, २०१०)। कवितामा प्रयुक्त रूपकहरूले पाठक वा श्रोतालाई भावनात्मक सुरक्षाको आवरण प्रदान गर्दै, गहिरा र दर्दनाक अनुभवहरूलाई पनि सहजतापूर्वक स्वीकार गर्न र तिनलाई प्रक्रियागत गर्न मद्दत गर्छन्। यही कारणले हो, शामनवादी परम्पराहरूमा पनि रूपकहरूलाई आध्यात्मिक यात्राको लागि एक प्रभावकारी मार्गदर्शकको रूपमा व्यापक प्रयोग गरिएको छ, जसले व्यक्तिलाई आन्तरिक र बाह्य संसारबीच सामंजस्य स्थापित गर्न सहयोग पुर्याउँछ। यस प्रकारले, रूपकहरूले व्यक्तिगत चिकित्सादेखि लिएर सामुदायिक

स्वास्थ्यसम्म, विस्तृत क्षेत्रमा उपचारको वाहकको भूमिका निभाएका छन्।

रूपकको शक्ति यसमा निहित छ कि यसले लुकेका, दमित वा अव्यक्त भावनाहरूलाई सतहमा ल्याउन मद्दत गर्छ, साथै तीव्र र जटिल मनोदशाहरूलाई स्पर्श गर्न सक्ने सरल र मूर्त रूप प्रदान गर्छ। कविता, आफ्नो प्रकृतिले नै, यस्तो सुरक्षित स्थान सिर्जना गर्छ जहाँ जीवनका कठोर यथार्थहरू - चाहे त्यो हानि, दुःख, डर, वा परिवर्तनको अनिश्चितता नै किन नहोस् – त्यसलाई प्रतीकात्मक रूपमा सामना गर्न सकिन्छ।

शामनवादी अभ्यासमा, यो प्रक्रिया अझ संरचित र स्पष्ट हुन्छ, जहाँ रूपकहरूले आध्यात्मिक यात्राका लागि नक्सा (म्याप) को काम गर्छन्। तिनीहरूले व्यक्तिलाई आत्म-अवलोकनको गहिराइमा लग्न, आफूभित्रका द्वन्द्वहरूलाई चिन्न र समाधान गर्न, र अन्ततः आत्म-रूपान्तरणको एक नयाँ चरणतर्फ अग्रसर हुन प्रेरित गर्छन् (एलियाडे, १९६४)। 'यात्रा', 'युद्ध', 'मृत्यु', 'पुनर्जन्म', र 'रूपान्तरण' जस्ता सार्वभौमिक रूपकहरू कविता र शामनवाद दुवैको इतिहासमा बारम्बार देखिन्छन्, र तिनीहरूको साझा उद्देश्य हो - मानव जीवनका सबैभन्दा कठिन अनुभवहरूलाई पनि बुझ्न, स्वीकार गर्न र तिनमध्येबाट सिक्न सहज बनाउने साधन उपलब्ध गराउनु (क्रिपनर, २००४)।

यसै सन्दर्भमा, यस शोधले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक क्षमतालाई केन्द्रित गर्दै, तिनको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक, र मनोवैज्ञानिक आधारहरूको अन्वेषण गर्नेछ, र आधुनिक मनोचिकित्सामा तिनको प्रासंगिकता र सम्भावनालाई पनि परगेल्छ।

शोधविधि

यस अनुसन्धानले गुणात्मक शोध दृष्टिकोण अवलम्बन गरेको छ, जसको मुख्य उद्देश्य काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक भूमिकाको गहन अन्तरदृष्टि प्राप्त गर्नु हो। यो विश्लेषणात्मक लेख हो भन्नाले, यसमा प्राथमिक तथ्याङ्क संकलन भन्दा मौजूदा सैद्धान्तिक र प्रयोगात्मक साहित्यको व्यवस्थित समीक्षा र व्याख्यामा केन्द्रित गरिएको छ। अनुसन्धानको संरचना र प्रक्रियाहरू तल विस्तृत रूपमा उल्लेख गरिएका छन्:

१. साहित्यिक स्रोतहरूको चयन र संकलन:

अनुसन्धानको प्रारम्भिक चरणमा, कविता, धामी परम्परा, र मनोवैज्ञानिक उपचारसँग सम्बन्धित विश्वसनीय स्रोतहरूको खोजी र संकलन गरिएको छ। यसको लागि, मान्यता प्राप्त शैक्षिक तथ्याङ्कबेसहरू (जस्तै: गुगल स्कलर, जेएसटिओआर, पबमेड), प्रकाशित पुस्तकहरू, तथ्याङ्कात्मक रिपोर्टहरू, र सम्बन्धित शोधपत्रहरू समावेश गरिएका छन्। स्रोत चयनमा तिनको प्रासंगिकता, विश्वसनीयता, र सामग्रीको गुणस्तरलाई प्राथमिकता दिइएको छ।

२. साहित्यिक समीक्षा:

संकलित सामग्रीको गहन समीक्षा गरी कविता र रूपकहरूको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक, र मनोवैज्ञानिक आयामहरूको व्यवस्थित विश्लेषण गरिएको छ। यस चरणमा, विभिन्न सन्दर्भहरूमा रूपकहरूले कसरी आकार लिएका छन् र तिनको उपचारात्मक प्रभावको प्रकृति के रहेको छ भन्ने कुराहरू खोजिएका छन्।

३. वृत्तान्तात्मक विश्लेषण:

धामी गीतहरू र आधुनिक कवितामा प्रयोग भएका रूपकहरूको अर्थ र प्रयोगप्रणालीको व्याख्या गर्न वृत्तान्तात्मक विश्लेषण गरिएको छ। यसबाट तिनको प्रतीकात्मक महत्त्व, भावनात्मक प्रभाव, र सांस्कृतिक अर्थलाई बुझ्न सहज भएको छ।

४. तुलनात्मक अध्ययन:

शामनवादी परम्परा र आधुनिक कवितामा प्रयोग हुने रूपकहरूबीचको समानता र भिन्नता पहिचान गर्न तुलनात्मक अध्ययन गरिएको छ। यसबाट दुवै क्षेत्रहरूबीचको अन्तर्सम्बन्ध र सामान्य उद्देश्यहरू स्पष्ट भएका छन्।

५. सैद्धान्तिक ढाँचाको अनुप्रयोग:

अध्ययनलाई सैद्धान्तिक आधार प्रदान गर्न विभिन्न सिद्धान्तहरूको प्रयोग गरिएको छ, जस्तै:

- बिब्लियोथेरापी सिद्धान्त: साहित्य र लेखनले मानसिक स्वास्थ्यमा पार्ने प्रभाव।
- आध्यात्मिक उपचार सिद्धान्त: शामनवाद, ध्यान, र सांस्कृतिक उपचार विधिहरूको तुलनात्मक अध्ययन।

मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण: रूपकहरूले व्यक्तिको आत्म-परिवर्तनमा खेल्ने भूमिका।

६. व्याख्यात्मक एकीकरण:

सबै विश्लेषणहरूको आधारमा, काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक क्षमतालाई एकीकृत रूपमा व्याख्या गर्ने प्रयास गरिएको छ। यसको लागि, विभिन्न स्रोतहरूबाट प्राप्त नतिजाहरूलाई संगठित गरी तिनको सामूहिक अर्थ र प्रासंगिकता प्रस्तुत गरिएको छ।

संक्षेपमा, यस गुणात्मक शोध विधिले काव्यात्मक रूपकहरूको बहुआयामिक भूमिकालाई विश्लेषण गर्न एक व्यवस्थित ढाँचा प्रदान गरेको छ। यसले न केवल तिनको सैद्धान्तिक आधारहरूलाई स्पष्ट पारेको छ, तर आधुनिक मनोचिकित्सा र सांस्कृतिक अभ्यासमा तिनको व्यावहारिक उपयोगितालाई पनि रेखाङ्कित गरेको छ।

सैद्धान्तिक ढाँचा

यस अनुसन्धानले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक भूमिकालाई तीनवटा प्रमुख सैद्धान्तिक आधारहरूबाट विश्लेषण गरेको छ:

१. बिब्लियोथेरापी सिद्धान्त

- यो सिद्धान्तको मूल अवधारणा भनेको साहित्यिक सामग्री (कविता, कथा, नाटक आदि) को मनोवैज्ञानिक प्रभाव मा आधारित छ।
- यसअनुसार, लेखन र पाठन प्रक्रियाले व्यक्तिलाई भावनात्मक शुद्धि प्रदान गर्दछ र आत्म-सचेतनालाई बढाउँदछ।
- यस शोधमा, कविताको माध्यमबाट रूपकहरूले कसरी मानिसलाई आफ्नो भावनाहरू व्यक्त गर्न, तिनलाई बुझ्न र परिवर्तन गर्न सहयोग गर्छन् भन्ने विश्लेषण यही सिद्धान्तबाट गरिएको छ।

२. आध्यात्मिक उपचार सिद्धान्त

- यस सिद्धान्तले शामनवाद, ध्यान, र सांस्कृतिक उपचार परम्पराहरू मा आधारित उपचार पद्धतिहरूलाई समेट्छ।
- यसको केन्द्रिय विचार भनेको मन, शरीर र आत्माको एकतामा विश्वास गर्नु हो।
- यस शोधले विशेष गरी शामनवादी रूपकहरू (जस्तै यात्रा, रूपान्तरण, प्रकृति सम्बन्धी प्रतीकहरू) ले कसरी आध्यात्मिक यात्रालाई निर्देशन गर्छन् र मानिसलाई आफ्नो आन्तरिक संसारसँग जोड्छन् भन्ने कुरालाई यसै सिद्धान्त अन्तर्गत हेरेको छ।

३. मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण

- यस अन्तर्गत, रूपकहरूको संज्ञानात्मक र भावनात्मक प्रभाव लाई मनोविज्ञानको विभिन्न सिद्धान्तहरूबाट व्याख्या गरिएको छ।
- जुन्गियन सिद्धान्त अनुसार, रूपकहरूले सामूहिक अचेतनका आधारभूत प्रतीकहरूलाई स्पर्श गर्छन्।
- कग्निटिभ सिद्धान्त अनुसार, रूपकहरूले जटिल मानसिक अवधारणाहरूलाई सरल रूपमा प्रस्तुत गरेर आत्म-परिवर्तनलाई सहज बनाउँछन्।
- यस शोधमा, रूपकहरूले व्यक्तिको आत्म-अन्वेषण, आत्म-बुझाइ, र आत्म-विकास मा कसरी सहयोग पुर्याउँछन् भन्ने कुरा यसै दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ।

यी तीनवटा सैद्धान्तिक ढाँचाहरूले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक शक्तिलाई साहित्यिक, आध्यात्मिक, र मनोवैज्ञानिक तीनवटा व्यापक क्षेत्रहरूबाट हेर्ने दृष्टिकोण प्रदान गर्दछन्। यसबाट रूपकहरूको बहुआयामिक प्रभाव र तिनको सांस्कृतिक र मनोवैज्ञानिक महत्त्वलाई समग्र रूपमा बुझ्न सहज भएको छ।

प्रस्तुती र छलफल

१. सांस्कृतिक सन्दर्भमा रूपकको प्रयोग

रूपकहरूको उपचारात्मक प्रयोग विश्वका विभिन्न संस्कृतिहरूमा गहिरो रूपमा जरा गाडेको छ, र प्रत्येक संस्कृतिले आफ्नो विश्वव्यवस्था, मूल्यहरू, र पर्यावरणीय सन्दर्भअनुसार रूपकहरूको विशिष्ट प्रयोग विकास गरेको छ। यस खण्डमा दुई विशिष्ट सांस्कृतिक उदाहरणहरूको माध्यमबाट यो विविधता र प्रभावकारितालाई विस्तारै हेरिनेछ।

क) लकोटा परम्परा: प्रकृति र आध्यात्मिकताको अटूट बन्धन

उत्तर अमेरिकाको लकोटा समुदायमा, रूपकहरू प्रकृतिको सजीव तानाबानासँग गहिरो रूपमा जोडिएका छन्। यहाँ, जनावरहरू, पहाडहरू, नदीहरू, र वायुजस्ता प्राकृतिक तत्वहरू केवल भौतिक वस्तु होइनन्, तर गहिरो आध्यात्मिक अर्थ बोक्ने सङ्केतक हुन्। उदाहरणको लागि, "बफेलो" (भैंसी) लाई केवल जनावरको रूपमा होइन, तर जीवन, समर्पण, र समुदायको प्रतिकको रूपमा हेरिन्छ। यसरी, "बफेलोको यात्रा" भन्ने रूपकले व्यक्तिको आध्यात्मिक यात्रा, बलिदान, र लक्ष्यप्रतिको अग्रसरतालाई जनाउँछ।

यी रूपकहरू धामी (शामन) हरूद्वारा उपचारात्मक सत्रहरूमा सक्रिय रूपमा प्रयोग गरिन्छन्। एउटा व्यक्तिले आफ्नो जीवनमा आएको कठिनाइलाई "अन्धकारो घोटालो" को रूपमा वर्णन गर्न सक्छ, र धामीले यसलाई "प्रकाशको खोजी" को रूपकमा परिणत गर्दै, व्यक्तिलाई आफ्नो आन्तरिक शक्ति र दिशा फेला पार्न मद्दत गर्छन्। यस प्रक्रियामा, प्रकृतिले प्रदान गरेका प्रतिकहरूले सुरक्षित र सहज मानसिक स्थान सिर्जना गर्न मद्दत गर्छन्, जसले गर्दा व्यक्तिले आफ्नो मानसिक कष्टलाई सामना गर्न सक्छ (ब्ल्याक एण्ड डिमाली, १९९५)। यसरी, लकोटा परम्परामा रूपकहरू आध्यात्मिक मार्गदर्शन र मनोवैज्ञानिक उपचारको साझा साधन बनेका छन्।

ख) जापानी हाईकु: सूक्ष्मतामा निहित विशालताको कला

जापानी हाईकु कविता संसारकै सबैभन्दा सङ्क्षिप्त तर गहन साहित्यिक रूपमा परिचित छ। यसले केवल तीन पङ्क्तिहरूमा प्रकृति र मानव हृदयको सम्बन्धलाई समेट्छ। हाईकुमा प्रयोग हुने रूपकहरू प्रकृतिको मौसमी परिवर्तन, वस्तुहरूको क्षणिकता (जस्तो "चिसो झरना" वा "बर्सेको पानीमा पल्टिरहेको चट्टान"), र जीवनको नश्वरतासँग जोडिएका हुन्छन्।

उदाहरणको लागि, एउटा प्रसिद्ध हाईकुले "पुरानो तालाउ" लाई "भ्यागुताले उफ्रने" सँग जोडेर देखाउँछ। यो साधारण दृश्यले जीवनको एकान्तता, अचानक आउने परिवर्तन, र नयाँ सुरुवातको सम्भावनालाई प्रतिनिधित्व गर्छ। यस्तो रूपकले पाठकलाई आफ्नो जीवनका क्षणहरूलाई ध्यानपूर्वक हेर्न र तिनमा निहित गहिरो अर्थलाई खोज्न प्रेरित गर्छ। यसले मनलाई वर्तमान क्षणमा केन्द्रित गराउँदै, चिन्ता र तनावबाट उत्पन्न हुने मानसिक अशान्तिलाई कम गर्न मद्दत गर्छ (रूच,२००३)। हाईकुको यो अभ्यासले माइन्डफुलनेस (वर्तमानकै जागरूकता) लाई बढावा दिंदै, आधुनिक मनोचिकित्सामा पनि आफ्नो स्थान बनाएको छ।

छलफल:

यी दुई विभिन्न सांस्कृतिक उदाहरणहरूले रूपकहरूको सार्वभौमिक अपील र सांस्कृतिक विशिष्टतालाई एकैसाथ उजागर गर्छन्। लकोटा परम्पराले सामूहिकता, शक्ति, र आध्यात्मिक यात्रालाई जोड दिन्छ भने, जापानी हाईकुले व्यक्तिगत शान्ति, वर्तमान क्षणको स्वीकार्यता, र सूक्ष्मतामा सौन्दर्य खोज्ने दृष्टिकोणलाई प्रमुखता

दिन्छ। तर, दुवै नै रूपकहरूलाई मानिस र प्रकृतिविचको अटूट सम्बन्धको माध्यम बनाउँछन्, र यही सम्बन्धले तिनलाई शक्तिशाली उपचारात्मक साधन बनाउँछ। यसले देखाउँछ कि सांस्कृतिक सन्दर्भले रूपकहरूको रूप र प्रयोगलाई आकार दिएता पनि, तिनको अन्तर्निहित लक्ष्य—मानसिक कल्याण र आत्म-बोध—सार्वभौमिक रूपमा समान नै रहन्छ।

२. धामी गीतहरूमा कविताको शक्ति: शब्द, लय र आत्माको संगम

धामी परम्पराका गीतहरू केवल सांगीतिक रचना मात्र होइनन्, तर जीवन्त र सशक्त उपचारात्मक साधन हुन् जुन शब्द, लय र आध्यात्मिक शक्तिको सूक्ष्म संयोगबाट निर्मित हुन्छन्। यी गीतहरू मौखिक परम्पराको माध्यमबाट सदियौंदेखि संरक्षित र सञ्चारित गरिएका छन् र तिनको संरचना, अर्थ र प्रयोगले तिनलाई सामान्य गीतभन्दा भिन्न र उच्चस्तरीय बनाउँछ।

क) कल्पनाशील भाषाको उपचारात्मक प्रयोग:

धामी गीतहरूको भाषा सीधा र सरल भन्दा मनमोहक रूपकहरूले सजिएको हुन्छ। प्रकृतिको उपमा, पौराणिक कथाका पात्रहरू, र रहस्यमय प्रतीकहरूले यी गीतहरूलाई बहुआयामिक अर्थको गहिराइ प्रदान गर्छन्। उदाहरणको लागि, "उड्ने घोडा" को रूपकले आध्यात्मिक यात्रा वा चेतनाको विस्तारलाई जनाउँछ, जसले श्रोतालाई साधारण वास्तविकताबाट टाढा लगेर उच्च चेतनाको अनुभव गर्न मद्दत गर्छ। यस प्रकारको भाषिक संरचनाले मस्तिष्कलाई एक विशेष अवस्थामा पुऱ्याउँछ जहाँ व्यक्ति आफ्नो समस्याहरूलाई नयाँ परिप्रेक्ष्यबाट हेर्न सक्छ।

ख) लयबद्ध संरचनाको मनोवैज्ञानिक प्रभाव:

धामी गीतहरूको लय र दोहोर्याइने संरचनाले सम्मोहनजस्तै अवस्था उत्पन्न गर्न सक्छ। यो लयबद्धताले मस्तिष्कको तरङ्गहरूलाई परिवर्तन गरी, चेतनाको अवस्थालाई सामान्यबाट अल्ट्रा-सचेतन वा अवचेतन तहमा लग्छ। यस अवस्थामा, व्यक्तिको तार्किक मस्तिष्क शान्त हुन्छ र रचनात्मक तथा अवचेतन मस्तिष्क सक्रिय हुन्छ, जसले गर्दा गहिरो मनोवैज्ञानिक परिवर्तन सम्भव हुन्छ। दोहोऱ्याइने शब्दहरू र मन्त्रजस्तो लयले एक प्रकारको मानसिक अनुनाद पैदा गर्छ, जसले चिन्ता लगायतका नकारात्मक मनोदशाहरूलाई विस्थापित गर्न मद्दत गर्छ।

ग) सांस्कृतिक ज्ञानको सञ्चित भण्डार:

प्रत्येक धामी गीत एउटा सांस्कृतिक कोष हो जसमा समुदायको सामूहिक ज्ञान, इतिहास, चिकित्सा ज्ञान, र दार्शनिक सिद्धान्तहरू सङ्केतित रूपमा सन्निहित छन्। उदाहरणका लागि, केही गीतहरूमा विशेष वनस्पतिहरूको गुणहरू वर्णन गरिएको हुन्छ, त केवल वनस्पति विज्ञानको रूपमा होइन, तर तिनको आध्यात्मिक महत्त्वको रूपमा। यसरी, यी गीतहरूले एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा ज्ञानको स्थानान्तरण गर्ने काम गर्छन्, र परम्परागत उपचार पद्धतिहरूलाई जिउँदो राख्छन्।

घ) आत्मा र शरीरलाई जोड्ने सेतु:

धामी गीतहरूलाई "आत्माको मार्गदर्शक" को रूपमा वर्णन गर्न सकिन्छ। तिनीहरूले धामीलाई आफ्नो चेतनालाई परिवर्तन गर्न, अर्को लोकसँग सम्पर्क स्थापित गर्न, र रोगीको आत्मालाई "फेला पार्न" वा पुनः सन्तुलनमा ल्याउन मद्दत गर्छन्। यस प्रक्रियामा, गीतले शरीर (भौतिक), मन (मानसिक), र आत्मा (आध्यात्मिक) - यी तीनै तहहरूलाई एकअर्कासँग जोड्छ, जुन समग्र स्वास्थ्यको लागि अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ।

विवेचना:

धामी गीतहरू कविताको शक्तिको जीवन्त उदाहरण हुन्। तिनीहरूले देखाउँछन् कि जब शब्दहरू उद्देश्यपूर्ण संरचना, गहिरो सांस्कृतिक अर्थ, र आध्यात्मिक विश्वासले मिलेर आउँछन्, तब तिनीहरू मानिसको अस्तित्वको गहिराइमा पुगेर उल्लेखनीय उपचारात्मक परिवर्तन ल्याउन सक्छन्। आधुनिक संसारमा, जहाँ शब्दहरू प्रायः सतही रूपमा प्रयोग हुन्छन्, धामी परम्पराहरूले शब्द र ध्वनिको मूल शक्तिमा पुनः विश्वास जगाउने महत्त्वपूर्ण सन्देश दिएका छन्।

३. शामनवाद र आधुनिक कविता: बीचको सम्बन्ध

हजारौं वर्षदेखि, विश्वका आदिवासी समाजहरूमा धामीहरू (शामन) केवल आध्यात्मिक मार्गदर्शक मात्र होइनन्, तर तिनको भूमिका सांस्कृतिक संरक्षक, परम्परागत चिकित्सक, र सामूहिक ज्ञानको जीवन्त भण्डारको रूपमा रहेको छ। तिनीहरूले मानिसहरूलाई जीवनका जटिल प्रश्नहरू बुझ्न, शारीरिक र मानसिक पीडा न्यूनीकरण गर्न, र आत्मासँग सार्थक सम्बन्ध कायम गर्न मद्दत गरेका छन्। तर

विडम्बना के छ भने, आधुनिकता र वैज्ञानिक विचारधाराको प्रभावमा, आधुनिक समाजले यस गहन ज्ञानप्रणालीलाई बिस्तारै उपेक्षा गर्दै आएको छ, यसलाई कहिलेकाहीँ "अन्धविश्वास" को रूपमा खारेज गर्ने प्रवृत्ति बढेको छ।

शामनवादी रूपकहरूको साहित्यिक विरासत

तर एक आश्चर्यजनक सत्य के छ भने, शामनवादले मानव चेतनामा जुन गहिरो छाप छाडेको छ, त्यो कहिल्यै पनि पूर्ण रूपमा मेटिएको छैन। यसको सबैभन्दा स्पष्ट प्रमाण हाम्रो साहित्य, र विशेष गरी आधुनिक कवितामा देख्न सकिन्छ। शामनवादमा प्रयोग हुने रूपकहरू—जस्तै "अन्धकारमा यात्रा," "परिवर्तनको नदी," "आत्माको पखेटा," वा "प्रकृतिसँग संवाद"—यी सबै आधुनिक कविताको मूल संरचनामा गहिरो रूपमा समाहित छन् (हमायों, १९९९)।

आधुनिक कवितामा शामनवादी तत्वहरू

आधुनिक कविहरू, चाहे उनीहरू यसबारे सचेत छन् वा छैनन्, शामनवादी परम्पराको विरासतलाई आफ्ना कृतिहरूमा बोकेका छन्। उदाहरणका लागि:

– "अन्धकारमा यात्रा" को रूपक आधुनिक कवितामा आत्म-अन्वेषण, अवसाद, वा आन्तरिक संकटको अवस्थालाई चित्रण गर्न प्रयोग हुन्छ, जुन सीधै शामनवादी "आध्यात्मिक यात्रा" सँग समानान्तर रूपमा जोडिएको छ।

– "प्रकृतिको आवाज" सुन्ने भन्ने अवधारणा, जुन शामनवादको मूल आधार हो, आधुनिक प्रकृति कविताहरूको केन्द्रीय विषय बनेको छ।

– "रूपान्तरण" को विषय, जुन शामनवादमा उपचारको अन्तिम लक्ष्य हो, आधुनिक कविताहरूमा व्यक्तिगत विकास र आत्म-आविष्कारको रूपमा बारम्बार उठाइएको छ।

विवेचना:

एक साझा मानवीय आवश्यकता: शामनवाद र आधुनिक कविताको यो अटूट सम्बन्धले एउटा सार्वभौमिक सत्यलाई इंगित गर्छ: मानिसलाई जीवनका कठिन अनुभवहरूलाई बुझ्न र तिनसँग सामना गर्न, प्रतीकहरू र कथाहरूको आवश्यकता पर्छ। शामनवादी परम्पराले यसको लागि आध्यात्मिक ढाँचा प्रदान गरेको छ भने,

आधुनिक कविताले यही आवश्यकतालाई साहित्यिक र मनोवैज्ञानिक ढाँचामा ढालेको छ। दुवैले नै मानव अनुभवलाई अर्थ र संरचना प्रदान गर्ने उद्देश्य राख्छन्।

यसैकारण, शामनवादलाई केवल अतीतको अवशेषको रूपमा हेर्नु भनेको मानवीय कल्पनाशीलताको एक समृद्ध स्रोतलाई खोज्नु हो। यसको पुनःअन्वेषण र पुनर्मूल्याङ्कनले आधुनिक मानिसहरूलाई न केवल आफ्नो सांस्कृतिक जरासँग जोड्न मद्दत गर्छ, तर यसले कविता जस्ता साहित्यिक माध्यमहरूलाई पनि गहिराइ र चिरस्थायित्व प्रदान गर्छ। शामनवाद र आधुनिक कविताको सम्बन्ध एउटा सतत् प्रवाहमान नदीको जस्तो छ—जसको उत्पत्ति प्राचीन कालमा भएता पनि, यसको प्रवाह वर्तमान र भविष्यको साहित्यिक भू-दृश्यलाई अझै पनि सिंचाइरहेको छ।

४. केस-अध्ययनहरू: काव्यात्मक रूपकको व्यवहारिक प्रयोग र प्रभाव

क) हाईकु कविता र तनाव न्यूनीकरण: सूक्ष्मतामा केन्द्रित हुने उपचार

एउटा अध्ययनले कलेजका विद्यार्थीहरूमा हाईकु लेख्ने अभ्यासको प्रभावको मूल्याङ्कन गरेको थियो (रिचार्ड्स एट अल., २०१५)। यस अध्ययनका सहभागीहरूले तीन हप्तासम्म नियमित रूपमा हाईकु लेख्ने अभ्यास गरेका थिए। यो प्रक्रियामा उनीहरूले प्रकृतिको सूक्ष्म दृश्यहरू (जस्तै हावाको चलाइ, पानीको बिन्दु, वा रुखको पातको रङ) लाई अवलोकन गरी तिनलाई कविताको रूपमा अभिव्यक्त गरेका थिए।

प्रमुख नतिजाहरू:

– तनावमा उल्लेखनीय कमी: सहभागीहरूले तनावमा लगभग ३०% को कमी अनुभव गरेका थिए।

– माइन्डफुलनेस (सजगता) मा सुधार: हाईकु लेख्ने क्रियाले वर्तमान क्षणमा ध्यान केन्द्रित गर्न सहयोग पुऱ्याएको देखियो।

– भावनात्मक नियमन: सहभागीहरूले आफ्ना भावनाहरूलाई अभिव्यक्त गर्न र तिनलाई नियन्त्रण गर्न सजिलो भएको रिपोर्ट गरेका थिए।

– रूपक सम्बन्ध: हाईकुको सांस्कृतिक रूपकहरू, जस्तै "छोटो जीवन" को लागि "सेउलाको फूल" वा "निरन्तरताको" लागि "बगिरहेको नदी" ले विद्यार्थीहरूलाई आफ्नो जीवनका जटिल अनुभवहरूलाई सरल र प्रबन्धन योग्य

रूपमा हेर्न मद्दत गरेको थियो।

ख) नवाजो स्यान्डपेन्टिङ र आघात उपचार: सांस्कृतिक प्रतीकहरूको उपचारात्मक शक्ति

नवाजो समुदायमा गरिएको अध्ययनले (याज्जी-मिन्ट्ज, २०१६) परम्परागत बालुवा चित्रकलाले आघातपछिको मानसिक स्वास्थ्यमा पार्ने प्रभावको जाँच गरेको थियो। यस अध्ययनका सहभागीहरू, सहभागी जो विभिन्न प्रकारको आघात (युद्ध, हानि, सामुदायिक हिंसा) बाट गुज्रिएका थिए। उनीहरूले अनुभवी उपचारकहरूको मार्गदर्शनमा पवित्र बालुवा चित्रहरू सिर्जना गरेका थिए।

प्रक्रिया र प्रभाव:

– प्रक्रिया: सहभागीहरूले सामूहिक रूपमा पवित्र ज्यामितीय रूपहरू सिर्जना गरेका थिए, जुन नवाजो सांस्कृतिक प्रतीकहरूले बनेका थिए।

– नतिजाहरू: पि.टि.एस.डी. का लक्षणहरूमा ४०% को कमी, भावनात्मक सन्तुलनमा सुधार, सांस्कृतिक पहिचानमा बलियो अनुभव मिल्यो।

– रूपक सम्बन्ध: बालुवा चित्रहरूमा प्रयोग भएका प्रतीकहरू, जस्तै "चक्र" ले जीवनको चक्रलाई, "सर्प" ले परिवर्तनलाई, र "नदी" ले जीवनको प्रवाहलाई प्रतिनिधित्व गरेको थियो। यी प्रतीकहरूले सहभागीहरूलाई आफ्नो आघातलाई सांस्कृतिक रूपमा अर्थपूर्ण ढङ्गले प्रक्रिया गर्न मद्दत गरेको थियो।

ग) बिब्लियोथेरापी र डिप्रेसन उपचार: कविताको मनोवैज्ञानिक शक्ति

रोथ र हेन्ड्रिक्सको अध्ययन (२०१३) ले कविता-आधारित बिब्लियोथेरापीको प्रभावलाई डिप्रेसन भएका वयस्कहरूमा परीक्षण गरेको थियो। सहभागीहरूले साप्ताहिक समूह सत्रहरूमा भाग लिएका थिए, जहाँ उनीहरूले कविता पढे, लेखे, र तिनमा छलफल गरेका थिए।

अध्ययनको विधि र प्रभाव:

– अवधि: ८ हप्ताको हस्तक्षेप

–प्रमुख नतिजाहरू: डिप्रेसनको लक्षणहरूमा ३५% को कमी, भावनात्मक अभिव्यक्तिमा सुधार, आत्म-जागरूकतामा वृद्धि

– रूपक सम्बन्ध: सहभागीहरूले "अन्धकार" को रूपकमा डिप्रेसनलाई, "प्रकाश" को रूपकमा आशालाई, र "यात्रा" को रूपकमा उपचार प्रक्रियालाई चित्रण गरेका थिए। यी रूपकहरूले उनीहरूलाई आफ्नो अनुभवहरूलाई अभिव्यक्त गर्न र तिनलाई परिवर्तन गर्न सहज बनाएको थियो।

समग्र विश्लेषण:

यी तीनवटै केस अध्ययनहरूले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक शक्तिको तीनवटा महत्त्वपूर्ण आयामहरू प्रदर्शन गर्छन्:

१. व्यक्तिगत अभिव्यक्ति (हाईकु द्वारा)

२. सांस्कृतिक सम्बद्धता (स्यान्डपेन्टिङ द्वारा)

३. सामूहिक समर्थन (बिब्लियोथेरापी द्वारा)

यी अध्ययनहरूले प्रमाणित गर्छन् कि रूपकहरू मानसिक उपचारको एक सार्वभौमिक भाषा हो, जसले विभिन्न सांस्कृतिक र सामाजिक सन्दर्भहरूमा प्रभावकारी रूपमा काम गर्न सक्छ।

निष्कर्ष

यस अनुसन्धानले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक भूमिकालाई विभिन्न सैद्धान्तिक र व्यावहारिक आयामहरूबाट परीक्षण गरेको छ। अध्ययनको विस्तृत विश्लेषणले निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण निष्कर्षहरू प्रस्तुत गर्दछ:

सांस्कृतिक विरासतको रूपमा रूपक:

रूपकहरू मानव अनुभवको सार्वभौमिक भाषा हो। लकोटा परम्पराको प्रकृति-केन्द्रित रूपकहरूदेखि जापानी हाईकुको सूक्ष्म प्रतीकसम्म, प्रत्येक संस्कृतिले आफ्नो सामाजिक-पर्यावरणीय सन्दर्भअनुसार रूपकहरूको विकास गरेको छ। तर सबैमा एउटा साझा उद्देश्य छ: मानवीय अनुभवलाई अर्थ र संरचना प्रदान गर्ने हो।

धामी गीतहरूको बहुआयामिक भूमिका:

धामी परम्पराका गीतहरू केवल सांगीतिक रचना होइनन्, तर जीवन्त उपचारात्मक साधन हुन्। तिनीहरूको लयबद्ध संरचना, कल्पनाशील भाषा, र सांस्कृतिक ज्ञानको समन्वयले तिनलाई आत्मा र शरीरबीचको सेतु बनाउँछ। यसले

हामीलाई शब्द र ध्वनिको मूल शक्तिमा पुनः विश्वास जगाउँछ।

शामनवाद र आधुनिकताको अटूट बन्धन:

शामनवादी रूपकहरू आधुनिक कविताको मूल संरचनामा गहिरो रूपमा जरा गाडिएका छन्। "अन्धकारमा यात्रा," "रूपान्तरण," र "प्रकृतिसँग संवाद" जस्ता शामनवादी अवधारणाहरू आधुनिक कविताको महत्त्वपूर्ण विषयवस्तु बनेका छन्। यसले मानवीय चेतनाको निरन्तरतालाई प्रमाणित गर्दछ।

व्यावहारिक उपचारमा प्रभावकारिता:

केस अध्ययनहरूले काव्यात्मक रूपकहरूको ठोस उपचारात्मक मूल्यलाई पुष्टि गर्छन्:

हाईकुले तनाव न्यूनीकरण र सजगता (माइन्डफुलनेस) लाई बढावा दिन्छ
नवाजो स्यान्डपेन्टिङले आघात उपचारमा सहयोग पुर्याउँछ
बिब्लियोथेरापीले डिप्रेसन नियन्त्रणमा प्रभावकारी देखाएको छ

सैद्धान्तिक आधारको महत्त्व:

बिब्लियोथेरापी, आध्यात्मिक उपचार, र मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणहरूले काव्यात्मक रूपकहरूको उपचारात्मक शक्तिलाई वैज्ञानिक आधार प्रदान गर्छन्। यी सिद्धान्तहरूले रूपकहरूले सिर्जना गर्ने संज्ञानात्मक, भावनात्मक र आध्यात्मिक परिवर्तनहरूलाई व्याख्या गर्न मद्दत गर्छन्।

अन्तिम प्रतिबिम्ब:

कविता केवल शब्दहरूको सुन्दर संयोजन होइन, यो मानव आत्माको गहिराइमा पुग्ने एक शक्तिशाली माध्यम हो। रूपकहरूले हामीलाई आफूभित्रको संसारलाई नयाँ परिप्रेक्ष्यबाट हेर्न, भावनाहरूलाई सुरक्षित रूपमा अभिव्यक्त गर्न, र आफैंसँग र वरपरको संसारसँग गहिरो सम्बन्ध कायम गर्न मद्दत गर्छन्।

यस अनुसन्धानले शामनवादी ज्ञान र आधुनिक मनोचिकित्साको बीच समन्वय कायम गर्न आवश्यकतालाई जनाउँछ। भविष्यका लागि, कला-आधारित उपचारलाई मुख्यधारा स्वास्थ्य सेवामा समेट्नु, र सांस्कृतिक रूपमा संवेदनशील उपचार विधिहरू विकास गर्ने जस्ता क्षेत्रहरूमा थप अनुसन्धानको आवश्यकता रहन्छ।

अन्त्यमा, यो भन्नु अनुचित हुँदैन कि कविता मानव अनुभवको लागि एक प्रकारको आत्मिक औषधी हो, र रूपकहरू यस औषधीका गोलीहरू हुन् जसले हामीलाई आफैंभित्र र बाहिरी संसारसँग सामंजस्यपूर्ण रूपमा बस्न सिकाउँछन्।

सन्दर्भ-सूची

Black Elk, H., & DeMallie, R. J. (1995). Black Elk speaks: The complete recorded stories of the Oglala Lakota holy man. University of Nebraska Press.

Brave Heart, M. Y. H. (2009). The healing power of Wolakota: Lakota wisdom and the Great Law of Peace. DWW Norton & Company.

Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). *The archetypes and the collective unconscious* (R. F. C. Hull, Trans.; 2nd ed., Vol. 9, Part 1). Princeton University Press.

Hamayon, R. N. (1999). The expressive world of the Buryat singing of Central Asia: Oral poetry and social identity. Indiana University Press.

Krippner, S. (2004). The role of metaphor in healing and transformation. In J. A. Smith (Ed.), Metaphor and human experience (pp. 45–62). Routledge.

Richards, L. G., Smith, B. W., & Cunnington, J. (2015). Haiku writing to cultivate mindfulness and reduce stress: A pilot study with university students. *Mindfulness*, 6(4), 898–908.

Roth, C. A., & Hendricks, F. I. (2013). The effect of bibliotherapy using poetry on depressive symptoms in older adults. *Arts in Psychotherapy,* 40(3), 247–252.

Ruch, B. (2003). *Haiku: A poetic guide*. Tuttle Publishing.

Shamah, A. (2010). Shamanism in India: A study of its healing practices. Sarup & Sons.

Yazzie-Mintz, E. S. (2016). Traditional healing practices and historical trauma among the Navajo people: A review of the literature. *Journal of Social and Homelessness*, 15(4), 337–348.

३

मधेस नाउँ गढन्तमा मौलिकताको खोजी

सार

नेपालको दक्षिणी समथर भूभागलाई मधेस भनिन्छ। यो पूर्वमा झापादेखि पश्चिममा कञ्चनपुरसम्म फैलिएको छ। यहाँका आदिवासी सन्थाल, मुण्डा, उराँव, कोच, मेच, धिमाल, दनुवार, थारु, अहिर हुन्। यहाँ पहाडी र हिमाली जिल्लाबाट बसाइँ सरेका छन्। छिमेकी मुलुक भारतबाट पनि यहाँ उल्लेख्य रुपमा थपिएका छन्। यहाँको जनसंख्या नेपालको कुल जनसंख्याको आधा पुगेको छ। घना जनसंख्या भएको मधेस सामाजिक, आर्थिक रुपले मात्र नभएर राजनीतिक र रणनीतिक हिसाबले महत्वपूर्ण बनेको छ। हाल यहाँका आदिवासी अल्पसंख्यक बनेका छन्। संघमा पहाडी क्षेत्रको प्रभाव बढी भएकाले यहाँका आदिवासी तथा मधेसीले राष्ट्रको मूलप्रवाहबाट बहिस्कृत भएको महसूस गरे। फलस्वरुप २०६२–६३ सालमा मधेस आन्दोलन चल्यो। त्यसबेला मधेस र मधेसी शब्दको उच्चतम प्रयोग भयो। सोही क्रममा मधेस शब्दको परिभाषा नेपाली शब्दकोशमा पनि खोजियो। नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानद्वारा प्रकाशित वृहद नेपाली शब्दकोशमा गरिएको मधेस परिभाषाको एक बुँदाले मधेस आन्दोलनलाई अप्रत्यक्ष सघाउ पुऱ्याएको महसूस भयो। त्यसकारण यस लेखमा उक्त परिभाषाबारे विवेचना गरिएको छ। मधेससम्बन्धी विभिन्न स्रोतका अध्ययनका आधारमा प्राचीन मधेस मत्स्य देश, मगध देश, म्लेच्छ देशको ध्वनिसाम्यबाट मधेस संज्ञा बनेको हो। मधेस, मदेश सांस्कृतिक शब्द महेशनिकट छ।

यो शैव/महेश र यहाँका प्राचीन निवासी मत्स्य, मगध, म्हेच्छबाट व्युत्पन्न भएको हो। अतः शब्दकोशहरुमा गरिएका मधेस शब्दको परिभाषाका कतिपय बुँदा भ्रमात्मक छन् जसलाई सच्याएर सही ढङ्गले बुभ्न र बुभ्फाउन जरुरी छ।

सारकुञ्जी: मधेस, मदेश, महेश, मत्स्यदेश, मगध देश, तराई, शब्दकोश, परिभाषा।

विषयपरिचय

नेपालको राजनीतिक व्यवस्थानुसार नेपालका ७७ जिल्लामध्ये भ्फापादेखि कञ्चनपुरसम्म पर्ने दक्षिणका २० जिल्लालाई तराई वा मधेस भनिन्छ। यो नेपालको समथर भूभाग भारत विहारको उत्तरमा पर्दछ। त्यसमध्ये सप्तरीदेखि पर्सासम्म पर्ने आठ जिल्ला संघीय नेपालको मधेस प्रदेशमा पर्दछन्।

सामाजिक बोलीचालीमा नेपालको दक्षिणी समथर भूभागलाई औल, मदेश, मधेस, तराई भनिन्छ। ती क्षेत्रमा बस्ने मानिसलाई जनजीब्रोमा मदेसे, मदिसे, मधेसे, मधेसी भन्ने चलन छ। यो क्षेत्रको लम्बाइ नेपालको पूर्वदेखि पश्चिम महाकालीसम्म फैलिएको छ। यसको चौडाइ २६ देखि ३२ किलोमीटर रहेको छ। ५० वर्षअघि तराई क्षेत्र घना बनजङ्गल चारकोशे भ्फाडीले ढाकिएको थियो। पूर्वी क्षेत्रमा सन्थाल, धिमाल, कोच, मेच जाति जङ्गल फाँडेर घुमन्ते जीवन बिताउँथे। यो क्रम पूर्वपश्चिम राजमार्ग बन्न थालेपछि मात्र रोकिएको तुलसी दिवससहितको अध्ययनमा बताइएको छ।

प्राकृतिक दृष्टिमा औलो रोगले ज्यान जाने, घनाजंगल भरिएको उक्त क्षेत्रमा औलो रोग नियन्त्रण हुँदै गएपछि मधेसमा पहाडी क्षेत्रबाट मानिस भ्फर्न थाले। यो क्षेत्रमा यातायात विस्तार भएपछि भारतबाट पनि मानिस यहाँ आउने क्रम बढ्यो। छिमेकी राज्य बिहार, उत्तर प्रदेश, पश्चिम बंगाल लगायत भारतका विभिन्न क्षेत्रबाट आएर हाल यहाँ बसोबास गरी नेपाली नागरिक भएका छन्। नेपालको जनगणना २०११ अनुसार देशको आधा जनसंख्या ५०.२७ प्रतिशत (१,३३१८,७०५) तराई क्षेत्रमा बस्दछन्।

विगत तीनचार दशकदेखि मधेसको जनसांख्यिक संरचनामा मूलभूत परिवर्तन आएको छ। बाहिरबाट आएर बस्नेको जनसंख्याले यहाँका आदिवासी जनजातिलाई अल्पमतमा पारेको छ। पहाडबाट भ्फरेका र भारतबाट आएका जनसंख्या पनि उल्लेख्य रुपमा बृद्धि भएको छ। विभिन्न समुदायबीच साधन, स्रोत, अवसर जस्ता

स्वार्थका कारण तनाव उत्पन्न भएको छ। नेपाल राज्यमा कालान्तरमा पहाडे खस–आर्यको वर्चश्व रहेकाले मधेसी र आदिवासी आन्दोलित छन्। नेपालको समथर भूभागलाई मधेस र त्यहाँका निवासीलाई मधेसी भन्नुपर्ने जोरदार आवाज उठेको छ। यसैबीच यहाँका भूमिपुत्र आदिवासीले आफू मधेसी नभएको दावी गरेका छन्। सत्तरीको दशकलाई मधेसमा अलग राज्य बनाउने र मधेसी पहिचान स्थापित गर्ने अभिप्रायले संघीयताको माग उठ्यो। फलस्वरुप नेपालमा गरिएको राजनीतिक आन्दोलनले संघीयता ल्यायो।

समस्या र उद्देश्य

मधेस शब्दको प्रयोग राजनीतिक रुपमा हुन थालेपछि यसको शाब्दिक अर्थ वा परिभाषा खोज्न थालिएको छ। शब्दको स्रोत र अर्थ खोतल्ने क्रम बौद्धिक क्षेत्रमा भएका छन्। नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको शब्दकोशमा दिइएको परिभाषालाई विचार गर्दा यसले तराई आन्दोलनलाई नै अप्रत्यक्ष टेवा पुगेको पाइयो। उक्त शब्दकोशको परिभाषालाई अध्ययन र विवेचना गर्नुपर्ने अवस्था सिर्जना भयो। किनभने उक्त शब्दकोशको परिभाषामा उल्लिखित दोस्रो बुँदाले मधेसको पारम्परिक मूल मर्मलाई ध्यान नदिइएको महसूस हुन्छ।

यस अध्ययनले सत्तामीमांशाअन्तर्गत ज्ञानको अवस्था राजनीतिक रुपमा परिभाषित मधेसको विवेचना गर्नेछ। भरपर्दा ज्ञानमीमांसा अन्तर्गत प्रागऐतिहासिक, प्राचीन तथा आदिभौतिक परम्परागत ज्ञान र सिद्धान्तलाई अध्ययनको आलोकमा ल्याइनेछ। मूल्यमीमांसामा प्राज्ञिक मूल्य र मान्यतालाई आधार मानिएको छ। अध्ययनको रणनीतिमा अनुदैर्ध्य अन्वेषणात्मक र प्रजातिवर्णन मिश्रित छन्। मधेस व्युत्पत्तिको आधार के थियो भन्ने शोध्यप्रश्नको वरिपरि लेख घुमेको छ। उपर्युक्त प्राज्ञिक जिज्ञाशाको समाधान गर्नु लेखको उद्देश्य हो।

सामग्री संकलन तथा अध्ययन विधि

यो विवेचना द्वितीय स्रोत सामग्रीमा आधारित छ। नेपालको समसामयिक राजनीतिक परिवेशमा परिभाषित मधेस, प्रज्ञा प्रतिष्ठानबाट प्रकाशित शब्दकोशको परिभाषालाई आधार मानिएको छ। त्यसको विवेचना सम्बन्धित सूचना र तथ्याङ्कसित तुलनात्मक रूपले गरिएको छ। यसको लागि आवश्यक पर्ने ग्रन्थ, लेख, पत्रपत्रिकाका समाचारलाई थप स्रोत सामग्री मानिएका छन्। परम्परागत

ग्रन्थमा प्रकाशित सामग्री र विद्युतीय सामग्रीको प्रयोग गरिएको छ। यसरी प्राप्त सूचनालाई शोधको सैद्धान्तिक ढाँचाअनुरूप मन्थन गरिएको छ। लेखको अन्तमा लेखकीय निष्कर्ष र राय समावेश गरिएको छ।

बुँदागत प्रस्तुती तथा विवेचना

(क) नेपाली शब्दकोशमा मधेसको परिभाषा

नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानले वृहद नेपाली शब्दकोशमा मधेस शब्दलाई यसरी परिभाषित गरेको छ– १. अग्लो होचो र डाँडाकाँडा नभएको एकदम समथर भूमि, तराई, मधेस। २. हिमालदेखि दक्षिण, विन्ध्य पर्वतदेखि उत्तर, कुरूक्षेत्रदेखि पूर्व प्रयागदेखि पश्चिमपट्टि पर्ने समथर भूभागको पुरानो नाउँ, मध्यप्रदेश।

(ख) मानिसको नामावली शब्दकोशमा मधेसको परिभाषा

मधेस शब्द र अर्थ नामावली शब्दकोशमा पनि भेटिन्छ। नामावलीकोशमा मधेस संज्ञा मानिसको नामको रुपमा सङ्ग्रहित छ। यही क्रममा हमारीवेभ नामावली शब्दकोशमा मधेस शब्दलाई बालकको नामको रुपमा संग्रहित गरिएको छ जसको अर्थ शिव बताइएको छ। यसै गरी अर्को नामावली शब्दकोश बेबिनोलोजीले पनि मधेसलाई बालकको नाम प्रस्ताव गर्दै त्यसको अर्थ महादेव शिव बताएको छ। यसरी मधेस शब्दसित सांस्कृतिक तथा धार्मिक महत्व गाँसिएको पाइन्छ। यसबाट मधेसको अर्थ महादेव शिव हो भन्न सकिन्छ। मानवशास्त्रीय आलोकले यो अवधारणा पहिल्याउँदा मध्यपाषाणकालीन ज्ञानगर्भसम्म पुऱ्याउँछ।

(ग) मधेस शैव नाममा महेशको प्रभाव

आदि (प्रोटो) शैव मतको चिन्ह वा लहरो अफ्रिका, मेसोपोटेमियमबाट फैलिएर आएको इतिहासकारहरूको मत छ। यो आदि शैव परम्परा भारतीय उपमहाद्वीपमा किरात, द्रविड, भिल आगमन हुनपूर्व मेसोपोटेमियामा प्रचलित थियो। इतिहासकार नारदमुनि थुलुङले बाईबलमा उल्लिखित प्राचीन इतिहास तथा पर्सियाको इतिहासलाई आधार मान्दै मत्स्य वंशको सम्बन्ध मेसोपोटेमिया बेबोलिनिया देखाएका छन्। उनका अनुसार प्राचीन मत्स्य वंश अघि मेसोपोटेमिया बेबिलोनमा रहँदा आदि शैव धर्म मान्दथे। उनीहरूले आर्य आउनुभन्दा अघि नै सिन्ध घाँटी सभ्यता विकसित गरेको थुलुङ (१९८५) को कथन छ।

उनीहरूको एक समूह उत्तर विहार अर्थात् नेपालको कोशी तराई भूभागमा आएको किरात इतिहास बताउँछ। यसलाई भाषाशास्त्रले पनि समर्थन गरेको उपाध्याय रेग्मी (१९९०) को मत छ। तिनीहरू पश्चिमबाट नेपाल क्षेत्रमा प्रवेश गरेर मत्स्यदेश स्थापना गरे। उनीहरूमा शैव आस्था थियो भन्ने ऐतिहासिक आधार भेटिन्छन्। स्मरण रहोस्, शैव धर्मलाई सनातन (हिन्दू) धर्ममा उत्तर वैदिक कालमा मात्र समावेश गरी आर्यले मान्न थालेका तथ्य डेनिली र ग्यानिन (२००३)ले बताएका छन्। मत्स्यराजमा शैव धर्मको प्रभावले त्यसबेला मदेश र मधेस शब्द समानार्थी थिए। मदेश (मत्स्यदेश) सित गाँसेर शिवप्रभावित मत्स्यक्षेत्र मधेस चलेको मान्न सकिन्छ।

(घ) मत्स्य देश, म्लेच्छ देश, मगध देश

मोरिन (२०२०) अनुसार मानिसको जाति, नश्ल, राष्ट्रियता, भौगोलिक सम्बन्ध, धार्मिक आस्था, सांस्कृतिक परम्परामा बोलीचालीका भाषाको महत्वपूर्ण भूमिका रहन्छ। नश्लको परिभाषा जैविक र साँगुरो छ। उनी भन्छन्, शारीरिक बनावट, छालाको रङ्ग, नाक, आँखा आदिको बनावटका आधारमा गरिने बर्गिकरणलाई नश्ल भनिन्छ। उल्लिखित आधारमा किरात बहुविकल्पयुक्त संज्ञा हो जसले जातीय र नश्लीय दुवै परिभाषालाई समेट्दछ।

महाभारतकालमा रहेका प्रसिद्ध किरात राज्यको वर्णन मार्केण्डेय पुराणमा छ। जसअनुसार अश्वकुट वा काबुल, कुल्य वा कुलु उपत्यका, मत्स्य वा उत्तर बिहार, पौन्ड्र वा बङ्गाल, सुमेर वा असम, मलक वा म्लेक वा लोहित, किन्नर वा गढवाल, र नेपाल किरात राज्य थिए, अवस्थीले उल्लेख गरेका छन्। यो भनाइबाट थाहा हुन्छ, महाभारतकालमा बिहार उत्तरको नेपाली समथर भूभाग मत्स्य देश अन्तर्गत पर्दथ्यो। यो लेखकको तर्क छ के छ भने यही मत्स्य देशको आधारमा यो समथर नेपाली भूभाग मदेश (मत्स्य देश) रहन गयो। नेपाली जनजीब्रोले मदेश संज्ञा सहज रुपमा ग्रहण गर्‍यो।

किरात इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङअनुसार प्राचीन किरात राज्यमा खम्बोज वा खम्बोज, यभन वा ग्रीक, शक वा सिथियन, पल्लव वा पर्सियन राज्य पर्दथे। चेमजोङअनुसार पाँच पाण्डव गुप्तवास बसेको राजा विराटको दरवार पूर्वी नेपालको तराई क्षेत्रमा पर्दछ। यो क्षेत्रका मत्स्य जातिसित पछि आएका आर्यको सांस्कृतिक तथा भाषागत भिन्नता भयो। त्यसैले आर्यले मत्स्यदेश वा मदेशवासीलाई म्लेच्छदेश

वा म्लेच्छ भनेर सम्बोधन गरे, जुन संस्कृत साहित्यमा भेटिन्छ। यही जनबोलीले मत्स्य देश नामलाई सहज रुपमा बोल्दा मदेश बोलेको हुनसक्ने यो लेखकको तर्क छ।

यसका साथै किरात काशी जाति वा वंश भएकाले यिनीहरूको मगध देश वा गङ्गा मैदानसित पनि गहिरो सांस्कृतिक सम्बन्ध रहेको इतिहासकार चेमजोङको मत छ। कालान्तरमा काशी गंगा क्षेत्र मगध देशको रुपमा देखा पर्‍यो। भौगोलिक आधारमा पनि मगध देश र मत्स्यदेशबीच सांस्कृतिक प्रभाव पर्नु स्वभाविक छ। मत्स्यदेश, म्लेच्छ देश र मगध देश जस्ता नामहरू महाभारतकाल अघि र पछि प्रचलित थिए भन्ने थाहा हुन्छ। अतः मधेस नामाकरणमा उल्लिखित पदावली आधारशिला हुन्।

धार्मिक दृष्टिले मत्स्यदेश शैव आस्थाबाट प्रभावित क्षेत्र हो। शिवलाई महेश पनि भनिन्छ। प्रागैतिहासिककालीन जनबोलीदेखि मदेशलाई महेश प्रभावित मधेस भन्नलाई सांस्कृतिक आधार बलियो देखिन्छ। फलस्वरुप मदेश, मधेस समानार्थी संज्ञा बन्न गएको यो लेखकको विश्लेषण छ। आधुनिक कालमा नेपाल र भारत स्वतन्त्र मुलुक बनेपछि नेपालको समथर भूभागलाई मात्र मधेस भनियो, तथ्यहरू बोल्दछन्।

(ङ) मत्स्यदेशमा किरात–असुर निरन्तरता

नेपालमा किरात काल ईशापूर्व आठौं शताब्दीमा आरम्भ भएको इतिहासकार चेमजोङले उल्लेख गरेका छन्। यद्यपि कतिपय विद्वान यो भन्दा धेरै अघि र केही विद्वान केही पछि मान्दछन्। पूर्वी नेपालको किरात इतिहासको चर्चा गर्दा छैटौँ शताब्दीमा गठन भएको दश लिम्बुवानको चर्चा आउँछ। किरात देश आठ राईद्वारा शासित थियो। किरात राज्य विघटन भएपछि दश लिम्बुवान गठन भयो।

सातौँ शताब्दीमा तिब्बतको सहयोगमा माराङहाङ/माङ मावाराङले दश लिम्बुवानलाई जितेर राज्यसत्ता हत्याए। उनले पश्चिममा खम्बुवान, बीचमा लिम्बुवान, पूर्वमा लाप्चान र दक्षिणमा भारतको पूर्णियासम्मको विस्तारित किरात मोरोङ राज्य स्थापित गरे। माराङहाङले किरात दश लिम्बुवान जित्नुअघि रङ्गेली क्षेत्रबाट आफ्ना समर्थक ७०० घरपरिवार लिएर आश्रयस्थलखको खोजीमा तिब्बत पसेका थिए। तिब्बत जानअघि हालको रङ्गेली (तत्काल रङ्गोली) लाई उनले राजधानी र मोरोङ (हाल मोरङ) क्षेत्रमा केही समय शासन गरेका थिए। उनले दश लिम्बुवान क्षेत्रमा शासन गरेको चाल पाएर दश लिम्बुवानले उनलाई त्यहाँबाट धपाइदिए। त्यसकै

बदलास्वरुप उनले तिब्बतका स्रङ्चङ गम्पोको सहयोगमा दश लिम्बुवान आक्रमण गरी विस्तारित प्रदेश हासिल गरे। यस घटनाक्रमलाई भारतीय इतिहासकार राहुल सांकृत्यायन (१९५१) ले भारतको विहार सातौँ शताब्दीमा केही समय तिब्बत अधीन रहेको भनी उल्लेख गरेका छन्। जेहोस्, नेपालको तराई भूभाग मदेश इतिहासको लामो कालदेखि किरातस्थल थियो।

(च) पुरातात्विक सङ्केत

एल.एन. मिथिला विश्वविद्यालयका सहप्राध्यापक मदन मोहन मिश्रले एक लेखमा नेपाल–भारत जोगबनी सीमा क्षेत्रमा महाभारतकालीन मत्स्य राजा विराट दरवारका भग्नावशेषबारे जानकारी दिएका छन्। हाल यस क्षेत्रमा व्यापारिक नाकाको विकास भइरहेकाले विकासका नाममा प्राचीन सम्पदामा क्षति नपुगोस् भनी माग गरेका छन्। उनले त्यस क्षेत्रको संरक्षणमा जोड दिएका छन्। मिश्रअनुसार मत्स्य देशका विराट राजाको क्षेत्र हाल नेपाल र भारत दुवै देशको सीमा क्षेत्रमा पर्दछ। नेपाल तर्फ रहेका मत्स्य क्षेत्रमा भेडियारी प्रमुख मानिन्छ, जहाँ राजा विराटको राजधानी र दामादिधी कीचक महल अवस्थित स्थल पर्दछन्। त्यसैगरी रानी, बथनाहा आदि प्राचीन स्थल नेपालमा पर्दछन्। मत्स्य देशसित जोडएका प्राचीन क्षेत्र भारतीय क्षेत्रमा पर्ने ठाकुरगञ्ज, मधुबनीमा समेत पर्दछन्। कालान्तरमा उक्त क्षेत्र मिथिला नामले पसिद्ध बन्यो जुन क्षेत्र प्राचीन मत्स्य देश थियो।

क्राइष्ट जन्मपूर्व बिहार दक्षिण क्षेत्रलाई मगध राज्य भनिन्थ्यो। यो प्रानीन भारतको सोह्र जनपद मध्ये एक राज्य थियो। काशी क्षेत्रको प्रभाव उत्तर विहार तथा नेपालमा ज्वलन्त रुपमा परेको जगजाहेर छ। फलस्वरुप मगध देशको प्रभावले पनि मदेश नाम ग्राह्य भएको मान्न सकिन्छ।

माथि नै भनियो मधेस नामले भगवान शिव जनाउँछ। माथि उल्लिखित मदेश/मधेस नामाकरणका भौगोलिक प्रभाव एवम् सांस्कृतिक तथा धार्मिक आस्था गाँसिएका छन्। यो मधेस नामले भगवान् शिव जनाउने हुँदा हिन्दू बहुल मदेशमा मधेस नाम पनि सराबरी चलेको देखिन्छ। जनजीब्रोमा मदेश वा मधेस समान रुपमा चल्दछन्।

(छ) भारत भूमि मध्य प्रदेश

नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको शब्दकोशले गरेको मधेस परिभाषामा जुन मध्य प्रदेश

भनिएको छ, त्यो बिलकुलै असान्दर्भिक छ। किनभने मधेस नेपालको दक्षिणी भेकमा पर्दछ न कि मध्य भागमा। भारतको मध्य प्रदेश भारतको मानचित्रमा मध्य भागमा छ। फलस्वरुप भारतमा मध्य प्रदेश नाम रहनु कुनै नौलो कुरो भएन। नेपालको आधिकारिक निकायले निकालेको नेपाली शब्दकोशमा आफ्नो एक प्रदेश शब्दमा देखाउन नसक्नु आश्चर्यजनक छ।

भारतको मध्य भागमा पर्ने मध्य प्रदेश विन्ध्याचल पर्वत शृङ्खलाभन्दा केही दक्षिणमा पर्दछ। भारतको राजनीतिक इतिहासमा मध्य प्रदेशको नामकरण र स्थापना भारत स्वतन्त्र भएपछि सन् १९५६ सालमा भएको थियो। भारतको राज्य पुनर्गठन विधान–१९५६ अनुसार मध्य भारत, विन्ध्या प्रदेश र भोपाल मिलाएर मध्य–प्रदेश गठन गरिएको थियो।

भारतको राजनीतिक मानचित्रमा मध्य प्रदेश भारतको मध्य भागमा रहेको एक प्रदेश हो। यसको नाम मध्य प्रदेश राखिनुमा मध्य भारतको छाप परेको छ। फलस्वरुप एक प्रदेशको रुपमा मध्य प्रदेश रहेको थाहा पाउन गाह्रो पर्दैन। यता नेपालको मधेसलाई मध्य प्रदेश मान्दा तराई क्षेत्र नेपालको इतिहासमा न कहिल्यै मध्य भागमा थियो न हाल नेपालको राजनीतिक मानचित्रमा मध्य भागमा पर्दछ। नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानले नेपालको मधेसलाई परिभाषा गर्दा संस्कृत शब्दकोशको अन्धानुकरण गरेको प्रतीत हुन्छ।

नेपालमा चलेको मधेस आन्दोलनमा नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको अघि सारेको मधेस परिभाषाको बुझाइले आगोमा घिऊ थप्ने काम गरिदिएको छ। शब्दकोशको राजनीतिक अभिप्राय नभए तापनि शब्दकोशले गरेको मधेस परिभाषाले मधेस राजनीतिलाई अप्रत्यक्ष बल पुगेको छ। अतः मधेस परिभाषाको परीक्षण आवश्यकता परेको हो।

(ज) ऐतिहासिक तथा पौराणिक पृष्ठभूमि

संस्कृत ग्रन्थका आधारमा संस्कृतिविद् डा. सोमप्रसाद खतिवडाले नेपालको मध्य र पूर्वी तराई मधेसको चर्चा गरेका छन्। प्राचीन मिथिला राज्यमा राजा जनक (शिरध्वज) को अवसानपछि मिथिला बङ्ग (बंग) र मत्स्य राज्यमा विभाजित भयो। कोशी पूर्वको भाग मत्स्यदेश नामले स्वतन्त्र राज्य उदय भयो।

प्राचीन संस्कृत साहित्यले हिमालय र विन्ध्याचलको बीचको भूभागलाई कतै पनि

मधेस नामले पुकारेको पाइदैन। खतिवडाअनुसार ऐतिहासिक रुपमा कोशी क्षेत्र प्राचीन कालदेखि किरात प्रदेश नामले प्रख्यात थियो। यसको पूर्वीभाग लिम्बुवान र पश्चिमीभाग खम्बूवान नामले चिनिन्थ्यो। कोशी नदीलाई संस्कृतमा कौशिकीगङ्गा भनिन्छ। कोशी क्षेत्र, बराह क्षेत्र, कोकोहा क्षेत्र, चतरा प्राचीन कालदेखि प्रख्यात नाम हुन्।

संस्कृत साहित्यले सप्तकोशी क्षेत्रको चर्चा गरेको छ तर कतै पनि मधेस नाम उल्लेख गरेको छैन। हिमालय पुराणअनुसार पार्वतीको पसिनाबाट सप्तकोशी उत्पत्ति भएको एक आख्यान छ। त्यसैले यो क्षेत्र महादेव शिव वा किरात वंश सम्बन्धित छ। सप्तकोशी गङ्गामा मिसिने स्थानलाई कुरुशिला भनिन्छ भनी चिनियाँ यात्री व्हेन–साँङ्ले उल्लेख गरेका छन्। यसरी मत्स्य देशमा कुरु शब्दको प्रभाव गङ्गासम्म फैलिएको देखिन्छ।

महाभारतमा मत्स्य राजा विराट नाम उल्लेखित छ। इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङले महाभारतकालीन मत्स्यदेशका राजा विराट (विराथ) लाई किरात–असुर वंश मानेका छन्। चेमजोङले पुस्तकमा उत्तर विहार लगायत नेपाली समथर क्षेत्रलाई मत्स्य देश उल्लेख गरेका छन्। विरथ/विराट राजाले पाँच पाण्डव गुप्तवास बस्दा आफ्नो दरबारमा आश्रय दिएका थिए। यसरी रामायण काल, महाभारत कालमा कोशी क्षेत्र मत्स्यदेश नामले प्रख्यात भएको पौराणिक स्रोतमा उल्लिखित छ।

पाँच पाण्डव मत्स्य देशमा शरण लिन आउनका कारण महाभारतमा बताइएको छ। सक्षम, सुन्दर, शान्त, सभ्य र सुरक्षित स्थलका रुपमा मत्स्य देश छानिएको वर्णन पढ्न पाइन्छ। यसलाई सांस्कृतिक धार्मिक दृष्टिले पनि हेर्न सकिन्छ। महाभारत महाकाव्यमा भगवान शिवको आराधना छ। यस आधारमा पाँच पाण्डव शिवलाई मान्दथे भन्ने थाहा हुन्छ। मत्स्यराज विराटको आस्था शिव भएकाले उनीसित आश्रय माग्न पाण्डवलाई सास्कृतिक सहजता भएको अनुमान गर्न सकिन्छ।

(झ) प्रतिष्ठानको शब्दकोशद्वारा परिभाषित मधेस क्षेत्र

नेपाल राज्यको आधिकारिक निकाय प्रज्ञा प्रतिष्ठानले आफ्नै राज्यभित्रको एक भूभागलाई गरेको परिभाषा के यथार्थपरक एवम् तथ्यपरक छ? शब्दकोशमा मधेस शब्दले चिनाएको भूगोललाई नेपालको हिमालय पर्वत र भारतको विन्ध्यापर्वतबीचको मध्यप्रदेश, मधेस बुझ्ने आधार के हुन्? शब्दकोशले तोकेका

भूभाग प्राचीनकालमा मधेस थिए त? दुई महान पर्वतबीच पर्ने विशाल क्षेत्र तथा कुरुक्षेत्र र प्रयागका समथर भूभागलाई मधेस भनेर गरिएको परिभाषा के तथ्यपरक छ? अझ मधेसलाई भारतको मध्यप्रदेशसित समतुल्य उभ्याएको छ त्यो विवेचनायोग्य छ।

नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानले सङ्केत गरेका दुई पर्वतबीचको समथर भूभाग भित्र नेपालमा केवल २६–३२ किलोमिटर चौडाइ रहेको समतल क्षेत्र हो। जबकि समथर क्षेत्र खोज्दा भारतमा हजारौँ किलोमिटर भूभाग पर्ने तथ्य ब्रिटानिका र फरेस्ट्रिनेपालमा उल्लिखित छन्। परिभाषाले बताएअनुसार मधेस खोज्दा नेपाल र भारत मध्ये कुन क्षेत्रको भूभाग हो अन्योलमा परिन्छ। जसानुसार मधेस खोज्दै विन्ध्याचलसम्मको समथर भूभागसम्म पुऱ्याउँछ। अर्को शब्दमा भारतबाट मधेस खोजियो भने नेपालको मधेसभित्र प्रवेश गर्नुपर्दछ। यसरी सांस्कृतिक, मनोवैज्ञानिक एवम् वौद्धिक क्षेत्रमा मधेस र मधेसी भावनाको विकासमा भौगोलिकता गाँसिएर आन्दोलनको पृष्ठभूमि पल्लवित भयो। आखिर किन यस्ता भ्रमयुक्त परिभाषा प्रज्ञा प्रतिष्ठानले गऱ्यो? यति लामो अवधिमा यसलाई किन अद्यावधिक गरिएन?। यसकारण यसलाई विवेचना गर्न सान्दर्भिक र आवश्यक भएको छ।

कुरुक्षेत्र र प्रयाग एवम् हिमालय र विन्ध्यपर्वतबीचका समतलमा कुनै मधेस राज्य वा स्थल रहेको कुनै तथ्य भारतीय इतिहास र प्राचीन ग्रन्थमा भेटिंदैन। बरु ती क्षेत्रमा प्राचीन मत्स्यदेश वा म्लेच्छ देश तथा मगध देश थिए। हो, मधेसले शिवको प्रभावक्षेत्र सङ्केत गर्दछ। नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानद्वारा प्रक्षेपित मधेस अवधारणाले हामीलाई कुरु क्षेत्र नजिक प्राचीन मत्स्य देश नै पुऱ्याउँछ। तर, परिभाषामा देखाइएका चार किल्लाले नेपालको मधेस/तराई भूभागलाई किटेर प्रतिबिम्वित गर्दैन।

विन्ध्याचल पर्वत भारतको करिब मध्यभागमा पर्दछ। इतिहासमा विन्ध्याचल र हिमालय पर्वत शृङ्खलाबीच अनेक प्रदेश वा राज्य थिए जो आज पनि विभिन्न नामले प्रसिद्ध छन्। वैदिक कालदेखि वेलायती शासनकालसम्म भारतमा करिब ५६५ राज्यहरू अस्तित्वमा थिए। विन्ध्याचल पर्वत र हिमालय पर्वतबीच पर्ने भूभागमा महाभारतकालीन मत्स्य देश विराट (विरथ), कोशीबराह, चतरा, बौद्ध कालीन शकराज्य, किरातकालीन काठमाडौँ उपत्यका (नेपाल), वत्स, कोसल, मल्ल, भ्रिजी, पञ्चाल, कुरु, गान्धार आदि नाम उल्लेख्य छन्। यद्यपि, कतै मधेस वा मध्य प्रदेश उल्लेख छैन।

प्राचीन, ऐतिहासिक कालमा मात्र नभएर वर्तमान कालमा समेत हेर्दा हिमालय र विन्ध्याचल पर्वतका बीचमा अरु पनि धेरै विशाल मैदानी भूभाग नेपाल भन्दा भारतमा बढी छन्। यी दुई पर्वतबीच हजारौँ किलोमीटरको समथर मैदानी भूभाग परेको ब्रिटानिका (२००९) मा उल्लेखित छ। फरेष्ट्रिनेपाल (२०२२) अनुसार तीमध्ये नेपालभित्रको केवल २६–३२ किलोमिटरको पूर्व–पश्चिम पेटी छ । यो क्षेत्र करिव चार दशकअघि घना बनजङ्गलले ढाकेको थियो। नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको शब्दकोशको परिभाषाअनुसार त भारततिरका हजारौँ किलोमिटर समथर भूभागलाई मधेस मान्ने हो भने त्यहाँ कतै पनि मधेस नामकरण गरेका तथ्य इतिहास तथा पौराणिक ग्रन्थमा पाइदैन।

(ञ) आदिवासी तथा जनसंख्या सवाल

मदेशका आदिवासी थारु, धिमाल, सतार आफूलाई मधेसी मान्दैनन्। उनीहरूको दृष्टिमा मदेशमा पछिबाट विहार, उत्तरप्रदेश, भारतबाट छिरेका मानिस हाल नेपालको तराई जिल्लामा बहुसङ्ख्यक भएका हुन्। सोझासाझा आदिवासी मदेशीको आरोप छ, हामीलाई अतिक्रमित गर्नेले नै आज चर्को स्वरमा मधेस र मधेसी स्वर निकालेका हुन् जसको राजनीतिक उद्देश्य रहेको छ। नेपालमा २०६३–६४ साल (सन् २००७–८) मा मधेस आन्दोलन उत्कर्षमा पुग्यो। फलस्वरुप नेपालको राजनीतिक संरचनामा मूलभूत फेरबदल भयो। देशमा संघीय गणतन्त्र भयो। यद्यपि, देश अस्थिर र अशान्त रह्यो।

सघीय गणतन्त्रात्मक नेपालमा त्यसपछि पनि दक्षिण सीमावर्ती क्षेत्रमा तराई समस्याले अशान्त बन्यो। तनावयुक्त वातावरणबीच सन् २०१५ मा भारतले नेपाललाई अघोषित नाकाबन्दी लगायो। नाकाबन्दीको आडमा भारतले नेपाललाई मधेसी समस्या (दक्षिणी २० जिल्लालाई मधेस प्रदेश बनाएर) समाधान गर्न दवाव दियो। वादविवादका क्रममा त्यसबेला नेपालमा रहेका एक करोड भारतीय नागरिक जो आज नेपाली नागरिक बनेका छन् उनीहरूको हक हितको पक्षमा भारत सरकार उभियो। भारतीय मन्त्री राजनाथ सिंहले वक्तव्यमार्फत् नेपाललाई दवाव दिइएको उक्त कुरा श्रीवास्तव (२०१५)को लेखमा उल्लिखित छ ।

भारत सरकारको भनाइ र व्यवहारको रवैयाले आदिवासी मदेशी थारु, कोचे, मेचे, सन्थाल, मुण्डा आदिले मधेस आन्दोलनलाई लगाएको आरोप सही ठहर्छ।

जेहोस्, यसबाट आज मधेस र मधेसी नाममा तराईमा भारतीय चासो कति रहेछ भन्ने प्रष्ट हुन्छ। यसमा कतै नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको मधेस परिभाषाले बल पुऱ्याएको त छैन? शब्दलाई सस्कृत भाषाका आँखाले मात्र नहेरी बृहत्तर दृष्टिले हेर्नुपर्दछ।

हाल मधेस भनिएको क्षेत्रमा कोशी पूर्वका आदिवासी धिमाल, मेचे, कोचे, सतार, उँराव र कोशी पश्चिममा थारु, दनुवार, अहिर आदि हुन्। प्राचीनकालमा मिथिला, मत्स्य, बङ्ग राज्यको अस्तित्वपछि त्यहाँ मेचे, कोच राज्य तथा पश्चिम तराईमा थारु राज्य रहेको नेपाली इतिहास साक्षी छ।

ऐतिहासिक तथ्यअनुसार थारु बहुल तराई क्षेत्र केही समय भारतीय वेलायती सत्ताले ओगट्यो र पछि नेपाललाई नै केही भाग फिर्ता दिइएको रेग्मी (१९६९) को लेखमा उल्लेख छ। तराई (मदेश/मधेस) क्षेत्रमा औलो नियन्त्रण भएपछि भारतबाट मात्र हैन नेपालको पहाडी र हिमाली क्षेत्रबाट बसाइ–सराइद्वारा अतिक्रमण भयो।

(ट) परिभाषामा रैथाने सुगन्धको अभाव

मानिसको नाम जस्तै कुनै स्थानको नाम स्थानीय बोली, घटना, विशेषता आदिबाट व्युत्पन्न हुन्छन्। कुनै स्थानको नामको नाता खोज्दै जाँदा स्थानीय जातीयता, स्थानीय विशेषता, आदिवासी भाषा, संस्कृति आदिको गन्ध आउँछ। यद्यपि, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको शब्दकोशले गरेको परिभाषामा न प्राचीनताको सही आँकलन छ, न आदिवासी जातीयताको गन्ध छ, न त वर्तमान स्थानसित तादात्म्यता नै छ। यो परिभाषाले पाठकलाई दिग्भ्रमित तुल्याएको छ।

महाभारतकालीन अवशेषका आधारमा विराट राजाको नामबाट विराटनगर नाम रहन गयो। त्यसै गरी सातौं शताब्दीका माराङहाङ/मावाराङको नामबाट मोरङ रहन गयो। संस्कृत म्हेच्छ शब्दबाट मेच, मेचे, मेची व्युत्पन्न भयो। पाण्डे (१९८६) अनुसार भोट–बर्मेली भाषा ‘को’ ध्वनि (जसको अर्थ नदी) बाट तिब्बतमा मूल भएको नदीको नाम कोशी रहन गयो। शब्दकोशको मधेस परिभाषाामा त्यस्ता आधारको खोजी भएको पाइदैन। संस्कृत र नेपाली शब्दकोशले केवल संस्कृत शब्द संरचनागत आधारमा मध्य र प्रदेको योग मधेस भनी शब्द निरुपण गरिएको छ। यो भाषिक अभ्यासको भारतीय नमूना र सस्कृत अन्धानुकरणको उपज हो। यद्यपि, संस्कृत भाषाको प्रचलनपूर्व यहाँ मत्स्य देश थियो। थुलुङअनुसार आर्य तथा संस्कृत भाषा र साहित्य प्रवेशपूर्व यस क्षेत्रमा स्थापित मत्स्य देशबाट मदेश वा मधेस नाम गढन्त

भएको हो।

निष्कर्ष

मदेश, मधेस नामकरण हुनमा पौराणिक तथा ऐतिहासिक आधार रहेका छन्। प्राचीन कालदेखि उत्तर विहार, कोशी क्षेत्र मत्स्यदेश थियो। यो भूमि किरात–असुर भूमि हो जसलाई संस्कृत साहित्यले म्लेच्छ भूमि उल्लेख गरेको छ। यही मत्स्यदेश, म्लेच्छ देश शब्दबाट मेच र मेची बनेको ऐतिहासिक आधार इतिहासकार चेमजोङले अघि सारेका छन्। मगध देशबाट मधेस बनेको कतिपय इतिहासकारको तर्क छ। भारत देश बन्नुपूर्व ती दुवै क्षेत्र शैव प्रभावित भूमि भएकाले प्रस्तुत तर्कलाई सही मान्न सकिन्छ। समग्रमा, मत्स्यदेश, म्लेच्छदेश, मेचदेश, मगधदेश, मदेश शब्दहरूका आधारमा जनबोलीले मधेस ग्रहण गरेको बलिया आधार भेटिन्छन्।

मधेस नामाकरणमा धार्मिक तथा सांस्कृतिक प्रभाव अन्तर्निहित छन्। मुसलमान शासन तथा बेलायतले भारत देश निर्माण गर्नुभन्दा धेरै अघि शैव प्रभावका आधारमा संस्कृत साहित्यले परिकल्पना गरेको गोलमटोल मधेस परिभाषा नेपालमा वर्तमान कालमा असान्दर्भिक ठहर्छ। संस्कृत शब्दकोशलाई आधार मानेर लेखिएका नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान वा अन्य संस्था वा व्यक्तिले शब्दकोशहरूमा गर्ने गरेका परिभाषा मिथ्यापूर्ण छन्। वस्तुगत अध्ययन अनुसन्धानका आधारमा समयानुकूल मधेसको पुन:परिभाषा र बुझाइ आजको आवश्यकता हो।

सन्दर्भसूची

अवस्थी, भगवानदास (सम्पा.) (१९४२) *मारकेन्डेय पुराण*, प्रयाग, दूरागञ्ज, ज्ञानलोक

एमपिपिएससी (२०२१, नोभेम्बर १३) *हिस्ट्री, मध्य प्रदेश पब्लिक सर्विस कमिसन*, http://mppsc.mp.gov.in/history

खतिवडा, सोमप्रसाद (२०१३) *कौशिकी संस्कृति*, सुनसरी नेपाल

चेमजोङ, इमानसिंह (२००३) *हिस्ट्रि एण्ड कल्चर अफ किरात पिपुल*, किरात याक्थुङ चुम्लुङ, ललितपुर

चेमजोङ, इमानसिंह (२००३) *किरात इतिहास*, किरात याक्थुङ चुम्लुङ, ललितपुर

डेनिली र ग्याबिन (२००३) शिव एण्ड दि प्राइमोर्डियल ट्रेडिसन फ्रम दि ट्रान्स टु दि साइन्स अफ ड्रिम, इनर ट्रेडिसन रोस्टर, भरमण्ट ०५७६७

थुलुङ, नारदमुनि (१९८५) *किरातको नालीबेली* (पहिलो संस्करण) विराटनगर, अङ्कुर कन्दङ्वा।

फरेष्ट्रि नेपाल (२०२२, जनवरी १३) *वाट इज दि एभरेज ब्रेथ अफ नेपाल?*, फरेस्ट्रि नेपाल अर्ग, https://www.forestrynepal.org/what-is-the-average-breadth-of-nepal/

दिवस, तुलसी, साथी (१९७३) *अ ब्रिफ इन्ट्रोडक्सन टु धिमाल फोक लाइफ*, काठमाडौं नेपाल।
नाहर, भानुसिंह (१९८४) *प्राचीन भारतका राजनीतिक और सांस्कृतिक इतिहास*, अलाहबाद, किताब महल।
नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान (२०६७) *वृहद नेपाली शब्दकोश*, काठमाडौं, नेपाल
पाण्डे, रामकुमार (१९८६) *जोग्राफी अफ नेपाल*, ललितपुर, सेन्टर अल्टिच्यूड जोग्राफी।
पोखरेल, बालकृष्ण (१९९८) *खस जातिको इतिहास*, विराटनगर, उदात्तअड्डी।
बिष्ट, डोरबहादुर (१९७२) *पिपुल अफ नेपाल*, रत्न पुस्तक भन्डार, काठमाडाैँ
ब्रिटानिका (२००९, मार्च २३), *विन्ध्या रेञ्ज,* सम्पादक ईन्साइक्लोपिडिया ब्रिटानिका, http://www.babynology.com/name/madhesh-m.html
बेबिनोलोजी (२०२०, अगस्ट २०) *मधेस मिनिङ,* http://www.babynology.com/name/madhesh-m.html
मदनमोहन (२०१३, डिसेम्बर ३) *अन्तर्राष्ट्रिय सीमा के आरपार, मत्स्य देश का रहस्य संसार*, जागरण, https://www.verywellmind.com/difference-between-race-and-ethnicity-5074205
मोरिन, एमी (२०२०, सेप्टेम्बर २१) *दि डिफरेन्स विटविन रेस एण्ड इथनिसिटी*, भेरी वेलमाइण्ड, मिश्र,
राई, राजेश (२००५) *किराती लोककथा सङ्ग्रह,* काठमाडौं नोबेलकिशोर राई।
रेग्मी, डिल्लीरमण (१९६९) *रेग्मी रिसर्च सिरिज*, वर्ष १, काठमाडौं, नेपाल, रेग्मी रिसर्च (प्रा.लि.)।
सांकृत्यायन, राहुल (१९५१) *कुमाउँ*, वाराणसी, ज्ञानमण्डल लिमिटेड।
श्रीवास्तव, स्वेता (२०२०, जुलाइ १२) *डिभलपमेण्ट अफ लिङ्ग इन इमेजेज अफ इण्डियन पेन्टिङ एण्ड स्कल्पचर*, https://www.academia.edu/23289453/Development_of_linga
हमारीवेव (२०२०, अगस्ट २२) *मधेस नेम मिनिङ*, हाम्रो वेभ डट कम, https://hamariweb.com/names/hindu/hindi/boy/madhesh-meaning_30119

४

मुन्धुम र पालामभित्र मिथकीय भूगोल र सांस्कृतिक स्मृति: लिम्बू मौखिक परम्पराको एक नृसंस्कृतिक अध्ययन

सारांश

यो अध्ययन लिम्बू समुदायको मौखिक परम्परा मुन्धुम र पालाम भित्र निहित पौराणिक पदचिन्ह, मिथकीय भूगोल र सांस्कृतिक स्मृतिको विश्लेषणमा केन्द्रित छ। पालामलाई लिम्बू समाजको सांस्कृतिक पहिचान र ज्ञान–परम्पराको संवाहकका रूपमा लिइएको छ। यस अनुसन्धानले पालामभित्र पाइने पौराणिक पदचिन्ह र विचारहरूलाई सैद्धान्तिक ढाँचासहित पुनःसंरचना गर्दै पालामभित्रको भू–मिथकीय विमर्श र यसको ऐतिहासिक अर्थतन्त्रलाई उजागर गर्न खोजेको छ।

अध्ययनले व्याख्यात्मक गुणात्मक विधि प्रयोग गर्दै पालामका प्रतीक, स्थलसन्दर्भ, मिथक र भाषिक संरचनाको व्याख्या गरेको छ। पत्ता लागेको निष्कर्ष अनुसार पालाम केवल प्रेम वा संवादको गीत नभई लिम्बू सामूहिक चेतनाको स्मृति–संरक्षक हो, जसले किरात–बोन-शैव-बौद्ध सांस्कृतिक सम्पर्कको ऐतिहासिक तहहरू उद्घाटित गर्छ।

मुख्य शब्दहरू: मुन्धुम, पालाम, लिम्बू मौखिक परम्परा, मिथकीय भूगोल, युमा धर्म, सांस्कृतिक स्मृति

१. भूमिका

लिम्बू जाति नेपालको पूर्वी पहाडी भूभागमा बसोबास गर्ने किरात मूलका समुदाय हुन्, जसको सांस्कृतिक जीवनमा मौखिक परम्पराको महत्त्व अत्यधिक छ। गीत, कथा, मुन्धुम र पालाममार्फत उनीहरूको सामूहिक ज्ञान पुस्तौँदेखि स्थानान्तरण हुँदै आएको छ। पालामलाई सामान्यतया "लिम्बू लोकगीत" भनिए पनि यो केवल गीत होइन; यो संवादात्मक, धार्मिक, ऐतिहासिक र प्रतीकात्मक ज्ञानको भण्डार हो।

यस अध्ययनले यही सांस्कृतिक तहमा प्रवेश गरेर पालामका भौगोलिक संकेत र पौराणिक रूपकहरूलाई विश्लेषण गर्छ। पालाममा देखिएका स्थलसन्दर्भहरू—जस्तै माङ्सिरोरी ताङ, तागेरा माङ, र फक्ताङलुङ—लाई लिम्बू मुन्धुम र किरात इतिहाससँग जोडेर मूल्यांकन गरिएका छन्।

यस अध्ययनको उद्देश्य पालाममा पाइने विशिष्ट सन्देशलाई शैक्षिक ढाँचा र शोधविधिसँग पुनःसंरचना गर्दै पालामलाई मिथकीय भूगोल र सांस्कृतिक स्मृतिको वाहकका रूपमा पुनर्परिभाषित गर्नु हो।

२. सैद्धान्तिक ढाँचा

यो अध्ययन तीन प्रमुख सैद्धान्तिक दृष्टिकोणमा आधारित छ—मौखिक परम्परा सिद्धान्त, सांस्कृतिक स्मृति सिद्धान्त र मिथकीय भूगोल।

क) मौखिक परम्परा सिद्धान्त

वाल्टर ओङ (१९८२) र जान वन्सिना (१९८५) का अनुसार मौखिक संस्कृति लेख्यताभन्दा फरक स्मृति–संरचना र सामाजिक सन्दर्भमा काम गर्छ। लिम्बू समाजमा पालाम त्यसैको उदाहरण हो, जहाँ ज्ञान, मूल्य, र मिथक मौखिक प्रदर्शनद्वारा जीवन्त रहन्छ।

ख) सांस्कृतिक स्मृति सिद्धान्त

जान आसमान (१९९५) ले सांस्कृतिक स्मृतिलाई सामूहिक पहिचान निर्माण गर्ने माध्यमका रूपमा परिभाषित गर्छन्। पालामले समुदायको ऐतिहासिक यात्रा, स्थल, र आत्म–परिचयलाई पुनःस्मरण गराउँछ।

ग) मिथकीय भूगोल

यी-फू ट्वान (१९७७) ले "स्थानमा अर्थको निर्माण" भन्ने अवधारणा प्रस्तुत गर्छन्। पालामभित्रका स्थलसन्दर्भहरू—जस्तै माङ्सिरोरी ताङ, युमा, र फक्ताङलुङ—भूगोल मात्र होइन, पवित्र स्थानको प्रतीक हुन्, जसले लिम्बू समाजको आध्यात्मिक नक्सा बनाउँछ।

यी तीन दृष्टिकोणलाई एकीकृत गरेर पालामको अध्ययन गर्दा गीतभित्रको भू–मिथकीय चेतना स्पष्ट देखिन्छ।

३. अध्ययन विधि

यो अनुसन्धान गुणात्मक र व्याख्यात्मक ढाँचामा आधारित छ। मुख्य रूपमा दुई स्रोत प्रयोग गरिएका छन्—

(क) प्राथमिक स्रोत: डा. सुब्बाको मौलिक लेख "पालामभित्र पाइने पौराणिक पदचिन्ह", र

(ख) द्वितीयक स्रोतहरू: सम्बाहाम्फे (२०७२), चेम्जोङ (२००३), सुब्बा (२०४५), तथा सम्बन्धित शैक्षिक लेख र वेबसाइटहरू।

पाठ–विश्लेषण विधि प्रयोग गर्दै पालामका प्रतीक र स्थलसन्दर्भहरूलाई सांस्कृतिक अर्थका तहमा विश्लेषण गरिएको छ। व्याख्या गर्दा भाषिक संरचना, मिथकीय अर्थ, र ऐतिहासिक सन्दर्भलाई समग्र रूपमा हेरिएको छ।

४. पालामको अंश र भावानुवाद

अब म लिम्बू लोकसाहित्य पालामतर्फ आएँ। पालाममा गाइने केटा र केटीको प्रश्नोत्तरको सानो उदाहरण पहिले राख्दैछु। प्रमाणस्वरूप लिम्बू भाषाको केही हरफ पालाम तथा त्यसको पूर्णअंशको सार नेपाली भाषामा लेखक अम्बिकाकुमार सम्बाहाम्फेको 'चार माया पालाम' बाट साभार गरेको छु।

नायिका (मेन्छ्या) को सवाल–

केवालुङ तेहिम् लुङ्गा पहिम्
बसाङाङाङ लुङे मिक्किी फुङ्ङे...
...सेमिक्ला सेम्लेङ युरेबारो
मेल्लेमी ताजेङ चुरेबारो।

(पृष्ठ ६९–७२, अम्बिकाकुमार सम्बाहाम्फेको 'चार माया पालाम')

लयात्मक पालाम काव्यांशको नेपालीमा भावार्थ –

नायिका (मायालु भाकामा सुर, ताल र लयका साथ भन्छिन्):-

"कठैबरी ! फूलजस्तो सुन्दर कञ्चन मेरो फूलमायालुले कति राम्ररी आफ्नो भावनाहरू पोख्दापोख्दै आफ्नो पालो सकेर अब भन्ने पालो मलाई दिनु भयो। त्यसको लागि मेरा दशऔंला जोडि हातमा थापेर शिरैमाथि हजुरलाई चढाएँ है। शिरमाथि यो चरणको कुरा यत्ति नै भो। अब मेरो मायालुले भनी ल्याउनु भएको कुराहरू सब नजाने पनि केही भनि हेर्छु है। हजुरले भनेको कुराहरू के–के हुन् भने हजुरले फूलहरूको बारेमा सबै कुरा बताउनु भयो। यो कुराले मेरो चित्त बुझ्यो। मन मेरो हाँस्यो, तन मेरो नाच्यो। अति आनन्द भयो। अनि फूलमाया खेलाउनलाई कमलको फूल रोज्नु भयो। यो कुराले झन् मेरो दिल रमायो। हजुरले छानेको कमलको फूललाई जगजगी जगाउँदै, गाउँदै, खेलाउँदै त्यो फूलबारीमा नाच्न म राजीखुशी नै छु। तर यसमा एउटा कुरा चाहीं सोध्न मन लाग्यो है। सोध्न चाहेको कुरा के भने– त्यो मायाको प्रतीक कमलको फूललाई कहाँ र कसरी खेलाउँनु? त्यो चाहीँ सविस्तार भन्नुहोस् है। भन्नलाई लौ पालो हजुरलाई दिएँ है। म नजान्ने मान्छेले अब कुरा बिसाएँ है।"

नायिकाको विनम्रतापूर्वक नायकको प्रस्तावलाई स्वागत गर्दै थप जिज्ञासा राख्दछिन्। नायकले पनि ससम्मान नायिकाको सवाललाई सम्बोधन गर्दै जवाफमा आफ्ना दार्शन तथा गहन विचार यसरी व्यक्त गर्दछन्।

नायकको जवाफ (थाङबेनले पालाम् नुक्मा)–

इसाङलुङ तेहिम् लुङ्गा पहिम्
सरिताङ हुरिक् कुधे नुरिक्...
...सिदिनु मादि युरेबारो
मेल्लेमी ताजेङ चुरेबारो।

(पृष्ठ ७२–७६, अम्बिकाकुमार सम्बाहाम्फेको 'चार माया पालाम')

लयात्मक पालाम काव्यांशको नेपालीमा भावार्थ –

नायकः– "कठैबरी ! मेरी मायालु ! हजुरले कति राम्ररी आफ्ना मनका कुरा भन्दाभन्दै मलाई पालो दिनुभयो। त्यो मेरो पालो स्वीकार गर्दछु। आफ्नो पालोमा स्वागत गर्दछु। मेरी मायालु ! धेरै कुरा नभनी सिधै उत्तर म दिन्छु। हजुरले

फूलमायाको प्रतीक कमलको फूललाई कहाँ र कसरी खेलाउने भनेर मलाई सोध्नुभयो। त्यसको उत्तर दिनुहोस् भनेर मलाई भन्नुभयो। यसको जवाफमा म भन्छु हे मेरी मायालु ! मानसरोवरको तालमा कमलको फूल फुलेको छ। त्यसलाई सेती र काली नागले पहरा गरेका छन्। त्यसकारण पहिले तिनीहरूलाई मान–मर्यादा तथा दाम राखी विन्ति सेवा गर्नु पर्दछ। तागेरा माङलाई दण्डवत गर्नुपर्दछ। अनि उनलाई यसरी विन्ति गर्नु पर्दछ कि– हे ! तागेरा माङ हामी दुई फूल मायालु जोडी हौं। हामी दुई हजुरकै मायालु जोडी हौं। हामी फूलमायामा त्यो मानसरोवरको कमलको फूलमा जान्छौं भनेर विनयपूर्वक विन्ति बिसाउनु पर्दछ। साथै धरती र पानीमा हिँड्न र बस्न सक्ने भ्यागुत्ता देवलाई पनि मानमर्यादा र दाम राखी विनम्रतापूर्वक सेवा गरी हामी दुवैलाई त्यो मानसरोवरको तालबीचमा फुलेको कमलको फूलमा पुऱ्याइ दिनुहोस् भन्दै सेवाविन्ति गरौं। यो वाचावन्धन बाँधौं। यसरी अब हामी कमलको फूलमा पुगौं। अनि त्यो कमलको फूलजस्तै फुलेर फूलको बीचमा उभिरहौं। अनि कठैवरी मेरी मायालु ! सारा दुनियाँ संसार हेर्दै मुस्कुराउँदै, हाँस्दै अंगालोमा बाँधेर जगजग खेलाउँदै, नाच्दै र गाउँदै फूलमायाको चरम आनन्दमा डुबिरहौं। फूलजस्तै कञ्चन भएर उभिरहौं। जगजग जुनिजुनि फुलौं। कमलको फूललाई अंगालो हाली बयेली खेल्दै कमलको फूलमा मिलौं। मेरी फूलमायालाई कसरी र कहाँ फूलमाया खेलाउने भन्ने प्रश्नको उत्तर मेरो विचार अनुसार यसरी नै दिएँ है। अब हे मेरी मायालु ! हजुरको विचार पनि सुन्न पाउँ है। अब हजुरलाई आफ्नो मनको भावनाहरू भन्ने पालो दिएँ है। मेरा छोटा मनका भावनाहरू यही बिसाएँ है।”

नायकले विनयपूर्वक आफ्ना गहन दर्शन, विचार र भावनालाई एकसाथ पालाममार्फत् पोख्तछन्। यसमा प्रयुक्त प्रतीक र विम्बको गहिराइ छ। भावार्थमा जाँदा सरलदेखि गहिरो तह छिचोल्नु पर्दछ। जेहोस्, आज मेरो आलेखको उद्देश्य काव्यात्मक गहिराइ नाप्नेतिर नभएर पालाम काव्यमा प्रयुक्त भौगोलिक स्थानलाई वर्तमानसंग जोड्ने प्रयत्न गर्नु मात्र हो। तसर्थ नायकले नायिकाको जवाफी पालाममा आएको मानसरोवर ताल नै मेरो अध्ययन र विश्लेषणको केन्द्रविन्दू हो।

क) पालामको सांस्कृतिक स्वरूप

पालाम लिम्बू प्रेमगीतको रूपमा चर्चित भए पनि यसको गहिराइ केवल भावनात्मक संवादमा सीमित छैन। पालाम गाइँदा गाइँदै प्रश्नोत्तरको रूप लिन्छ— माया, जीवन, मृत्यु, पृथ्वी र देवत्वबारे। यो मुन्धुमसँग नजिक छ, जसले लिम्बू ज्ञान–

व्यवस्था बनाउँछ।

उदाहरणका लागि, अम्बिका कुमार सम्बाहाम्फेको चार माया पालाममा मेन्छ्या (तन्देरी) र थाङ्बेन (तन्देरी) बीचको संवादमा “माङ्सिरोरी ताङ” को उल्लेख आउँछ, जुन केवल पहाड होइन, दिव्य स्थान हो। यसमा लेखकले माङ्सिरोरी क्षेत्रको पौराणिक स्मृति र बोन-शैव-बौद्ध प्रभावसँग जोडेका छन्।

पालाममा भाषा, प्रतीक, लय र स्थल मिलेर एउटा सामूहिक चेतना निर्माण गर्छ, जसले समुदायको उत्पत्तिबारे नै मिथकीय कथा सुनाउँछ।

ख) मिथकीय भूगोल र ऐतिहासिक अर्थ

पालाममा बारम्बार “माङ्सिरोरी ताङ,” “तागेरा माङ,” र “निङ्माफूमा” जस्ता स्थलहरू उल्लेख हुन्छन्। यी केवल स्थानिक नाम होइनन्, किरात–बोन–बौद्ध सभ्यताको साझा भू–स्मृति हुन्।

लेखकको तर्क अनुसार “किङ्गाफूमा” शब्द बोन् धर्मको “निङ्मा” बाट रूपान्तरित हुन सक्छ। बोन् धर्म तिब्बतको प्राचीन धार्मिक प्रणाली हो, जसको मूलभूत देवता “युम” लिम्बू “युमा” सँग अर्थगत समानता राख्छ। यस सम्बन्धमा चेमजोङ (२००३) ले पनि किरात र तिब्बती सांस्कृतिक सम्पर्कका ऐतिहासिक प्रमाण प्रस्तुत गर्छन्।

यसरी पालाममा देखिने स्थलसन्दर्भहरू पुरातन बौद्ध–किरात सम्बन्धका अवशेष हुन्, जसले सीमाना पारको सांस्कृतिक आदानप्रदान देखाउँछ।

ग) पालामको भाषिक प्रतीक र सांस्कृतिक अर्थ

पालामका प्रतीकहरू—फूल, नदी, पहाड, पाथी, र आकाश—सामान्य प्राकृतिक वस्तु होइनन्। यी सबै सामूहिक प्रतीक हुन्, जसले मानव र प्रकृतिबीचको सम्बन्धलाई धार्मिक अर्थमा रूपान्तरण गर्छ।

उदाहरणका लागि, “माङसिरोरी ताङ” मा फुलेको फूल केवल सुन्दरताको प्रतीक होइन; यो प्रेम, पुनर्जन्म, र प्रकृतिसँगको ऐक्यताको प्रतीक हो। “तागेरा माङ” लिम्बू देवता मात्र नभई “शक्ति” र “संरक्षण” को अवधारणा हो।

यहाँ लेखकको व्याख्याले पालामलाई मिथकीय भाषाको पाठको रूपमा बुझाउँछ—जहाँ हरेक शब्द, स्थल, र वस्तुले अर्थको बहुस्तरीय तह निर्माण गर्छ।

घ) पालाम र सांस्कृतिक स्मृति

जान असम्यान (१९९५) को सिद्धान्त अनुसार, सांस्कृतिक स्मृति केवल भूतको स्मरण होइन, वर्तमान पहिचानको निर्माण हो। पालाममा लिम्बू समाजको उत्पत्तिकथा, युमा धर्म, र भू–स्मृति निरन्तर स्मरण गरिन्छ।

प्रस्तुत लेखले देखाएका स्थल—ल्हासा, युमाधाम, र माङ्सिरोरी ताङ—त्यो सामूहिक स्मृतिका चिह्न हुन्, जसले भौगोलिक दूरीलाई पनि सांस्कृतिक निकटतामा रूपान्तरण गर्छ।

यसरी पालाम स्मृतिको माध्यम बनेर "कहाँबाट आयौँ" भन्ने प्रश्नको उत्तर दिन्छ, जसले समुदायको ऐतिहासिक आत्मबोधलाई सुदृढ बनाउँछ।

५. युमा साम्माङ मुन्धुमको सान्दर्भिकता

लिम्बू मुन्धुम, दर्शन र किरात इतिहासका अभिलेखहरूले यस समुदायको उत्पत्तिबारे दुई प्रमुख अवधारणा प्रस्तुत गर्छन्। पहिलो अवधारणा अनुसार, लिम्बू जातिको मूल उत्पत्तिस्थान कुम्भकर्ण क्षेत्र, जसलाई आजको फक्ताङलुङ नामले चिनिन्छ, हो। यस अवधारणामा फक्ताङलुङलाई लिम्बू सभ्यताको प्रारम्भिक भू–केन्द्र मानिएको छ।

दोस्रो अवधारणाले भने लिम्बू जातिको उत्पत्तिलाई दीर्घकालीन सांस्कृतिक मिश्रणको परिणामका रूपमा व्याख्या गर्छ। यसको अनुसार, प्राचीन किरात असुर मूलका मंगोलवंशीहरू एउटै वंशका भए पनि समयक्रममा तिनीहरूको वंशवृक्ष फैलिँदै गयो। नेपाल प्रवेश गर्दा ती समूहहरू विभिन्न दिशाबाट आएका थिए—पश्चिमबाट गंगामैदान हुँदै खाम्बोङबा (काशीवंश), उत्तरबाट तिब्बतबाट झरेका मुनाफेन (ल्हासावंश), र पूर्वबाट ताङसाङबा मंगोल वंश। यी सबै वंशहरूको सांस्कृतिक र रक्त सम्बन्धको मिश्रणले आजको लिम्बू जातिको निर्माण भएको मानिन्छ।

वर्तमान नेपालको पूर्वी भूभागमा, विशेषतः सिक्किममा, युमा धर्मको प्रभाव र प्रचार तीव्र रूपमा फैलिएको पाइन्छ। यसै गरी, इतिहासकार इमानसिङ चेम्जोङ (२००३) का अनुसार, उत्तर दिशाबाट आएका उबाहाङ र माबोहाङ वंशका शासकहरूले युमा धर्मको प्रसारमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेका थिए। युमा धर्मका प्रार्थना र स्तोत्रहरूमा तिब्बती भूभागको उल्लेख पाइन्छ, जहाँबाट नेपालतर्फ आउने

राजाहरू र तीर्थ–मार्गहरूको सन्दर्भ पनि दिइएको छ। यसरी मुन्धुम र इतिहासका कथ्यहरूले लिम्बू जातिको उत्पत्ति, विस्तार र धार्मिक विकासलाई हिमालय–तिब्बती सांस्कृतिक पृष्ठभूमिसँग घनिष्ठ रूपमा जोडेर व्याख्या गर्छन्।

युमा साम्माङ मुन्धुम अर्थात् युमा वन्दनाको अंश यसप्रकारको छ। जस्तैः

...आदाङमे !!!
साक्चिम कुलुमथाङरेगः नाङजंग
सिङयुक मुदेनलेमेग युक्फुङ ताङमाए।
फाङजङरेगः केकप्माकेलाङमे कोही फाङजङ।।
रेगः केवामा केलाङमा माङमाए ताङमाए।
वाबुन वाखोङ वादी वाथपफाङ लेगः माङमाए।।
सूरित केजोङ फयोबासे केथामे।
याक्लागेन याशक साँफे युक्फुङताङमा माङमाए।।
लाशाहाङरेगः थकलिगेन साम्माङ तुम्मनेलो।
आशुनु शुनु यूमाए तुमतुम्दो हेनालो।। ...

(किरात साम्यो नु येच्छाम्थिम्, आसमान सुब्बा, २०४५, पृ.२५)

उपरोक्त युमा वन्दनामा उल्लेखित ल्हासा र त्यहाँका शासक राजाका सन्दर्भहरूले युमा धर्मको प्रवेशमार्ग ल्हासा–मार्ग हुँदै नेपालतर्फ फैलिएको अनुमान गर्न सकिन्छ। मेरो हालसम्मको अध्ययनका आधारमा युमा धर्ममा प्रयुक्त “निङ्वाफूमा” (देवी–बोधक पदावली) भित्रको ‘निङ्वा’ शब्द सम्भवतः बोन धर्मबाट आएको देखिन्छ। यसका लागि भाषिक, धार्मिक र ऐतिहासिक तीनै आधारहरूले समर्थन गर्छन्।

पहिलो, विद्वानहरूले बोन धर्मलाई तिब्बतको सबैभन्दा प्राचीन धर्मका रूपमा व्याख्या गरेका छन्, र यसको उद्गमस्थान मानसरोवर क्षेत्र मानिएको छ (रिलिजन फ्याक्टस्, २०१८)। तिब्बती परम्परामा विद्यमान ‘निङ्मा’ शब्द अत्यन्त सम्मानित छ, जसको अर्थ प्राचीन वा अतीतसँग सम्बन्धित हुन्छ। लिम्बू परम्पराको ‘निङ्वा फुमा’ भन्ने पदावलीमा रहेको ‘निङ्वा’ शब्दको अर्थ भने “सम्झना” हो। यी दुई शब्द—‘निङ्मा’ र ‘निङ्वा’—बीच अर्थगत समानता मात्र होइन, ध्वनि र उच्चारणमा पनि उल्लेखनीय समानता देखिन्छ। त्यसैले सम्भावना छ कि लिम्बू परम्पराको ‘निङ्वा’ शब्द बोन परम्पराको ‘निङ्मा’ बाट रूपान्तरित वा प्रभावित भएको हो (विकिपिडिया, २०१८)।

त्यति मात्र होइन, बोन धर्मकी प्रमुख देवी “युम” र किरात लिम्बू युमासाम्याकी

देवी “युमा” दुबैको अर्थ “आमा” वा “हजुर आमा” नै हुन्छ। यसले यी दुई परम्पराबीचको धार्मिक र सांस्कृतिक सम्बन्धलाई अझ प्रष्ट पार्छ। किरात युमामार्गमा गरिने धेरै धार्मिक अभ्यास—जस्तै आत्मा शान्त पार्ने, भूतप्रेत हटाउने, वा अर्पण–संस्कार गर्ने—बोन धर्मका रीतिहरूसँग मिल्दोजुल्दो पाइन्छ। बोन धर्ममा जादू, मन्त्र, भूतप्रेत नियन्त्रण र भोगदिने परम्परा रहेको छ, जुन युमा पन्थमा पनि देखिन्छ (ब्रिटानिका, २०१८)।

यसरी हेर्दा, युमा धर्म र बोन धर्मबीच भाषिक, प्रतीकात्मक र धार्मिक समानता मात्र नभएर, ऐतिहासिक सम्पर्कको गहिरो सम्भावना रहेको समेत देखिन्छ। ल्हासा क्षेत्र हुँदै नेपालतर्फ आएको सांस्कृतिक प्रभावले लिम्बू धर्म–परम्परामा तिब्बती सभ्यताको केही तत्व समाहित गरेको अनुमान गर्न सकिन्छ।

६. छलफल

यस अध्ययनले देखाउँछ कि पालाम र मुन्धुम केवल गीत वा मौखिक परम्परा मात्र होइनन्; यी लिम्बू समाजको सांस्कृतिक स्मृति, धार्मिक चेतना र ऐतिहासिक ज्ञानका जीवित आधार हुन्। पालामलाई मनोरञ्जनका रूपमा हेर्ने परम्परागत दृष्टिकोण सीमित छ। जब यसलाई सांस्कृतिक दस्तावेजका रूपमा बुझिन्छ, तब यसले समुदायको इतिहास, भूगोल, दर्शन र आत्मपहिचानबारे गहिरो सन्देश दिन्छ (सम्बाहाम्फे, २०७२; सुब्बा, २०४५)।

क) भाषिक पक्ष

पालाम र मुन्धुमको भाषा सरल देखिए पनि त्यसको संरचना अत्यन्त लयात्मक र प्रतीकात्मक छ। पालाममा प्रयोग हुने प्रश्नोत्तर शैली मौखिक संस्कृतिको खास पहिचान हो। यसले गायनलाई संवादको रूप दिन्छ र शिक्षण–सन्देश प्रसारणको माध्यमका रूपमा कार्य गर्छ (ओङ, १९८२)। गीतका प्रश्न र उत्तरहरू प्रायः मिथकीय तर्कमा आधारित हुन्छन्—मायाको अर्थ, प्रकृतिसँगको सम्बन्ध, र जीवनको सारबारे। यसरी पालामले शब्द र लयको प्रयोगमार्फत मिथकीय विश्वदृष्टि निर्माण गर्छ, जसले समुदायको सोच, मूल्य र व्यवहारलाई आकार दिन्छ।

ख) भूगोल र मिथक

पालाममा उल्लेखित स्थलहरू—जस्तै माङ्सिरोरी ताङ, तागेरा माङ र

युमाधाम—केवल भौगोलिक नाम होइनन्। यी स्थानहरू लिम्बू समाजको आध्यात्मिक भूगोल हुन्। यी ठाउँहरूमा मिथक र स्मृतिको तह मिसिएको छ, जसले भूभागलाई पवित्र अर्थ दिन्छ। यी-फू ट्यान (१९७७) का अनुसार, कुनै स्थानमा भावनात्मक अर्थ जोडिँदा मात्र त्यो ‘स्थान’ बन्छ। पालामका यी स्थलहरू समुदायको ऐतिहासिक यात्राको प्रतीक हुन्, जसले भौतिक र आध्यात्मिक संसारबीचको सम्बन्धलाई प्रष्ट देखाउँछ।

ग) धर्म र दर्शन

मुन्धुम र पालाममा उपस्थित “युमा” अवधारणा लिम्बू दर्शनको मूल केन्द्र हो। युमा ‘आमा’ को रूपक हो, जसले सृष्टि, संरक्षण र सन्तुलनको प्रतीकका रूपमा कार्य गर्छ। मातृदेवताको पूजा र मातृत्वको सम्मान लिम्बू संस्कृतिको मूलमा छ। यो दृष्टिकोण तिब्बती बोन धर्मका “युम” देवीसँग मिल्दोजुल्दो छ (चेमजोङ, २००३; रिलिजन फ्याक्ट्स्, २०१६)। त्यसैले पालाम केवल धार्मिक बोध नभई प्रकृति र जीवनबीचको सामंजस्यको प्रतीक हो। बोन र किरात संस्कृतिबीचको यो साझा तत्वलाई पालामले सीमापारको आध्यात्मिक ग्रन्थको रूपमा देखाइ दिन्छ।

घ) संस्कृति र पहिचान

मुन्धुम र पालाम लिम्बू समुदायलाई आफ्नै उत्पत्तिसँग जोड्ने स्मृति–संरचना हो। जान आसम्यान (१९९५) ले सांस्कृतिक स्मृतिलाई सामूहिक पहिचान निर्माण गर्ने माध्यमका रूपमा व्याख्या गरेका छन्। पालामको निरन्तर प्रदर्शन—गीत, नृत्य र संवादमार्फत—समुदायको अस्तित्वलाई पुनःस्मरण गराउँछ। यसले अतीतलाई वर्तमानमा जिउँदो राख्छ र सांस्कृतिक निरन्तरताको श्रृङ्खला सुनिश्चित गर्छ।

ङ) इतिहासको सङ्कलन

मुन्धुम र पालाममा आएका स्थलसन्दर्भ र कथ्यहरू प्रायः मिथकीय ढङ्गले इतिहास सुनाउँछन्। तागेरा माङ, माङ्सिरोरी ताङ र युमा सम्बन्धी उल्लेखहरूले केवल भूगोल मात्र होइन, पुरातन समाज र सांस्कृतिक आदान–प्रदानको झल्को दिन्छ। यी प्रतीकहरूले किरात सभ्यताको उत्पत्ति र तिब्बती बोन परम्परासँगको सम्बन्धलाई मौखिक इतिहासको रूपमा सुरक्षित राखेका छन् (चेमजोङ, २००३; सुब्बा, २०१८)।

च) मिथकीय भूगोलको अर्थ

मुन्धुम र पालामले स्थानलाई केवल भौतिक नभई भावनात्मक र धार्मिक अर्थ दिन्छ। माङ्सिरोरी ताङ जस्ता स्थानहरू सामूहिक स्मृतिका प्रतीक हुन्, जसले समुदायको आत्मकथालाई जीवित राख्छ। यी स्थलहरू भूअमिधा 'टोपोनिम' (नाम–मानचित्र) का रूपमा काम गर्छन्, जसले पुस्तौँसम्म सामूहिक पहिचानलाई जोडेर राख्छ (ट्वान, १९७७)।

छ. भाषिक र सांस्कृतिक अभ्यास

पालामको प्रश्नोत्तर शैली र लयात्मक रूपले श्रोता र गायक दुवैलाई सक्रिय सहभागी बनाउँछ। यसले केवल गीत प्रस्तुत गर्दैन, स्मरणको अभ्यास पनि गर्छ। यस्तो मौखिक प्रदर्शनले सामाजिक नियम, सम्बन्ध र सांस्कृतिक मूल्यलाई दोहोऱ्याएर स्थायित्व दिन्छ। यसरी पालामले समुदायको सांस्कृतिक चेतना र सामूहिक स्मृतिलाई निरन्तर पुनःजीवित बनाइराख्छ (ओङ, १९८२; भन्सिना, १९८५)।

ज) सीमापारको स्मृति र निरन्तरता

पालाम र मुन्धुममा पाइने तिब्बती बोनसँगका समानताहरूले देखाउँछन् कि सांस्कृतिक सम्पर्क सीमाले रोक्दैन। यी समानताहरूले मानव समुदायहरूबीचको साझा इतिहास र विचारको प्रवाहलाई उजागर गर्छ। यस्तो पार–संस्कृतिक सम्बन्धले किरात सभ्यताको उत्पत्ति र विस्तारलाई मिथकीय तरिकाले जगेर्ना गरेको छ (चेमजोङ, २००३; सुब्बा, २०१८)।

झ) अध्ययनका अर्थ र प्रयोग

पालामको अध्ययनले साहित्यिक, भाषिक, धार्मिक र भौगोलिक दृष्टिले महत्त्वपूर्ण योगदान दिन्छ। यसलाई व्यवस्थित रूपमा अभिलेखित र अनुसन्धान गर्दा स्थानीय इतिहास, सांस्कृतिक ज्ञान र भू–स्मृति पुनःखोज गर्न सकिन्छ। यस्तो अनुसन्धानले न केवल शैक्षिक अध्ययनलाई सघाउँछ, तर सांस्कृतिक संरक्षण, पाठ्यक्रम विकास र सामुदायिक परियोजनामा पनि प्रयोग गर्न सकिन्छ।

ञ) भविष्यका सम्भावना

यो अध्ययनको मुख्य रूप पाठ विश्लेषणमा आधारित छ। अझ गहिरो बुझाइका

लागि स्थानीय भाषिक अनुसन्धान, मौखिक अन्तर्वार्ता, अडियो–भिडियो अभिलेख र तिब्बती बोन परम्परासँग तुलनात्मक अध्ययन आवश्यक छन्। यस्तो अध्ययनले पालाममा लुकेका स्थानीय ज्ञान र ऐतिहासिक प्रमाणलाई अझ स्पष्ट गर्न सहयोग पुऱ्याउनेछ।

यसरी पालाम र मुन्धुमलाई मिथकीय भूगोल र सांस्कृतिक स्मृतिको सन्दर्भमा पढ्दा, यी केवल गीत होइनन्—जीवित इतिहास हुन्। यी गीतहरूले सीमाना र समय पार गरेर पनि सामूहिक चेतनालाई सजीव राखेका छन्। पालाम भित्र लिम्बू समुदायको इतिहास, दर्शन, स्मृति र आत्मपहिचान एकैसाथ मिसिएका छन्, जसले यसलाई मौखिक सभ्यताको स्थायी दस्तावेजका रूपमा उभ्याउँछ (सुब्बा, २०१८; ट्वान, १९७७)।

७. निष्कर्ष

पालाम, लिम्बू समाजको मौखिक परम्पराको केन्द्रविन्दु हो। यो केवल लयात्मक वन्दना वा प्रेमगीत मात्र होइन; यो सांस्कृतिक अभिलेख हो जसले इतिहास, धर्म, भूगोल र सामूहिक स्मृतिलाई समेट्छ। पालाममा उल्लिखित स्थलसन्दर्भहरू तिब्बती बोन, शैव परम्परा र लिम्बू युमा परम्पराबीचको ऐतिहासिक सम्बन्धको प्रतीकको रूपमा देखा पर्छन्। यी सन्दर्भहरूले किरात सभ्यताको उत्पत्ति, त्यसको सांस्कृतिक विस्तार, र विभिन्न स्थानीय विश्वास र अभ्यासलाई मिथकीय रूपमै संरक्षित गरेका छन्। यसरी पालामलाई मिथकीय भूगोलको रूपमा अध्ययन गर्दा, यसलाई केवल गीत वा कथाको रूपमा होइन, जीवन्त इतिहासको रूपमा बुझ्न सकिन्छ। यो स्मृति र पहिचानको सम्मिश्रित आवाज हो, जसले लिम्बू समाजको सामूहिक चेतना र सांस्कृतिक निरन्तरतालाई आज पनि जीवित राखेको छ।

मुन्धुमले केवल विगतको झलक मात्र दिन्छ भन्ने होइन; यो वर्तमानमा पनि समुदायको मूल्य, विश्वास र पहिचानको दर्पण हो। युमा साम्माङ मुन्धुम लिम्बू परम्परामा विशेष महत्व राख्दछ किनभने यसले केवल कथ्य वा गीतको भूमिका मात्र नभई भौगोलिक र सांस्कृतिक सम्बन्धलाई पनि प्रतिबिम्बित गर्छ। यसमा उल्लिखित स्थलसन्दर्भहरूले तिब्बत र नेपालबीचको ऐतिहासिक सम्बन्ध देखाउँछन् र लिम्बू समुदायसँग बोन, शैव परम्पराबीचको सम्पर्कको संकेत गर्छन्। यसरी युमा साम्माङ मुन्धुमले स्थानीय कथा, मिथक र सांस्कृतिक अभ्यासलाई समेट्दै दुई फरक

सभ्यता—तिब्बती र लिम्बू—बीचको सम्बन्धलाई स्पष्ट पार्दछ। यो केवल सांगीतिक वा मौखिक परम्पराको रूपमा नभई, यसले ऐतिहासिक, धार्मिक र सामाजिक सम्पर्कको दर्पणको रूपमा पनि कार्य गर्दछ।

सन्दर्भ सूची

Assmann, J. (1995). *Collective memory and cultural identity*. New German Critique, 65, 125–133.

Chemlong, I. (2003). *History and culture of Kirat people*. Lalitpur: Kirat Yakthung Chumlung.

Ong, W. J. (1982). Orality and literacy: The technologizing of the word. London: Methuen.

ReligionFacts. (2016, October 28). *Bon religion*. Retrieved June 16, 2018, from https://www.religionfacts.com/bon

Sambahamphe, A. (2072 BS). *Char Maya Palam*. Dharan: Kirat Yakthung Mundhum Samaj.

Subba, A. (2045 BS). *Kirat Samyo Nu Yechhamthum*. Kathmandu: Leela Subba.

Subba, N. (2018). *Palambhitra Paine Pauranik Padchinha*. www.nrsubba.com.np

Tuan, Y.-F. (1977). Space and place: The perspective of experience. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vansina, J. (1985). *Oral tradition as history*. University of Wisconsin Press.

Wikipedia. (2018). *Bon*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Bon

५

लेप्मुहाङ मुन्धुम र मत्स्य पुराण : पुराकथाको तुलनात्मक अध्ययन

सारांश

यो लेखमा किरात लिम्बू जातिको मौलिक धार्मिक ग्रन्थ मुन्धुम मा वर्णित लेप्मुहाङ सम्बन्धी कथाहरू—“प्रलय कथा,” “सबा साम्माङ मुन्धुम,” र “भाषा नमिलेको कथा”—लाई हिन्दू धर्मको मत्स्य पुराण तथा अन्य सभ्यताका सृष्टिकथासँग तुलना गरिएको छ।

लेखमा लेप्मुहाङलाई लिम्बू सभ्यताको प्रलय–नायक र समाज सुधारकका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ, जसले बाढीबाट जीवजगतको उद्धार गरी कृषियोग्य जीवनको सुरुवात गरे। उनको कथा मत्स्य अवतारको मनु कथा, बाइबलको नोह कथा, र प्राचीन सुमेर–मेसोपोटामियाली सभ्यताका बाढी–कथासँग मेल खान्छ। लेखकले भाषाशास्त्री बालकृष्ण पोखरेलका अध्ययन सन्दर्भ गर्दै लेप्मुहाङलाई लिम्बू (ललम्बू) समुदायका प्राचीन पूर्वज तथा “लेप्मू” वंशका राजा मानेका छन्।

लेखमा लोकसाहित्य सिद्धान्तको सान्दर्भिकता पनि जोडिएको छ। मुन्धुम लाई मौखिक परम्परामा पुस्तौँसम्म साङ्केतिक र प्रतीकात्मक रूपमा विकसित भएको लोककाव्यका रूपमा व्याख्या गरिएको छ। कथाभित्रको “भाषा नमिलेको” प्रसङ्गलाई मानव सभ्यतामा भाषिक विभाजन र सांस्कृतिक विविधताको प्रतीक मानिएको छ।

निष्कर्षमा, लेप्मुहाङलाई कृषि युगको आरम्भकर्ता, धार्मिक चेतनाका प्रवर्तक, र ललम्बू सभ्यताको सामाजिक–सांस्कृतिक संस्थापकका रूपमा चित्रण गरिएको छ। अध्ययनले पूर्वीय मुन्धुम र दक्षिण एशियाली पुराणीय परम्पराबीचको सांस्कृतिक र ऐतिहासिक सम्बन्धलाई उजागर गरेको छ।

शब्दकुञ्जीहरू: लेप्मुहाङ मुन्धुम, मत्स्य पुराण, सृष्टि पूराकथा, तुलनात्मक अध्ययन, प्रलय कथा।

(क) पृष्ठभूमि

यो अध्ययन मुन्धुममा वर्णित मुन्धुमी मिथक 'लेप्मुहाङको प्रलय–कथा', 'सबा साम्माङ मुन्धुम' र 'भाषा नमिलेको कथा' बाट विषयवस्तुको उठान गरिएको छ। यस अध्ययनमा लेप्मुहाङ को थिए, उनले के के महत्वपूर्ण काम गरे केलाइएको छ। तसर्थ सर्वप्रथम किरात मुन्धममा आउने उक्त तीन कथाहरु संक्षेपमा राख्दछु (चेमजोङ, १९६१; १९६७)।

लेप्मुहाङको प्रलय–कथा

लेप्मुहाङको प्रलय–कथाः अब पृथ्वीमा मानिसहरु बढे। चारैदिशा मानिसहरु भरिए। मानिसहरु पशुपंक्षी जस्तै भए। सन्तमहन्तले अर्ति उपदेश दिए पनि मानिसले उपदेश सुनि दिएनन्। मुन्धुम शास्त्र नपढ्ने भए। पापकर्म बढ्यो। परमात्माको भक्ति नगर्ने, निया–निसाफ नहेर्ने, गरिबमारा, ढाँट, रण्डीबाज र बदमासले जगत भरियो। त्यसबखत त्यहाँ लेप्मुहाङ नाम गरेको एकजना महात्मा थिए। उनी परमात्माको ध्यानमा लागिरहन्थे। लेप्मुहाङको भक्ति देखेर निङ्वा?फूमालाई मनमा लेप्मुहाङलाई पाठ सिकाउने बारे सोच्नुभयो।

एकदिन लेप्मुहाङ विहानै उठेर घर छेऊको सानो खोलामा नुहाउन गयो। लेप्मुहाङ नुहाउँदै गर्दा उसको छेऊमा एउटा माछा आएर ठूलो माछाले मलाई निल्न लाग्यो मलाई बचाऊ भन्दै सहायता माग्यो। माछालाई बचाएमा माछाले पनि पछि बचाउने भनेर भन्यो। त्यो सुनेर लेप्मुहाङ छक्क पऱ्यो। लेप्मुहाङले आफ्नो अञ्जुलीमा माछालाई थाप्यो। माछाले फेरि आफू अञ्जुलीमा नअट्ने भएकाले कुवामा हालिदिन भन्यो। लेप्मुहाङले माछालाई कुवामा हालिदियो। माछाले फेरि भन्यो म कुवामा अट्दिन मलाई खोलामा हालिदेऊ भन्यो। लेप्मुहाङले माछालाई खोलामा हालिदियो। माछाले फेरि लेप्मुहाङलाई आफू खोलामा नअट्ने भएकाले समुन्द्रमा हालिदिन भन्यो।

लेप्मुहाङले पनि माछाले भने बमोजिम माछालाई समुन्द्रमा हालिदियो।

यसरी माछालाई समुन्द्रमा हालिदिए पछि माछाले लेप्मुहाङलाई उपदेश स्वरुप केही सूचना दियो। उसले छिटै बाढी आउन लागेको छ, त्यसैले एउटा जहाज बनाउनु भनिदियो। उसलाई माछाले जहाजमा तला र कोठा बनाएर बेग्लाबेग्लै पशुपक्षीलाई बेग्लाबेग्लै राख्न भन्यो। बाढीमा जहाजलाई माछाको शिरमा बाध्नु र त्यो जहाजलाई माछाले डोऱ्याएर डुब्नबाट बचाउने छ भन्यो। यति भनेर माछाको बच्चा सुमुन्द्र भित्र पस्यो। लेप्मुहाङ माछाको कुरा सुनेर छक्क पऱ्यो र माछाले भने बमोजिम जहाज बनाउन थाल्यो। यो देखेर गाउँलेहरु लेप्मुहाङको काम देखेर समुन्द्र बेगर के को जहाज भन्दै खिसी ट्याउरी गर्न थाले। आखिर उसले माछाले भने बमोजिकको जहाज बनायो।

नभन्दै एकदिन बाढी आयो। सबै जीवजन्तु, कीराफटेङ्ग्रा, उसका सन्तानहरु सबैलाई लेप्मुहाङले जहाजभित्र बेग्लाबेग्लै कोठामा राखेर ढोका बन्द गरिदियो। माछाको सिङमा जहाज बाँधे पछि माछाले डोऱ्याएर लग्यो र डुब्नबाट जोगायो। भूकम्प पनि आयो तापनि जहाजलाई केही भएन। विहान भयो। पूर्वदिशा उज्यालो भयो। बाढी पनि सुक्यो। लेप्मुहाङ खुशी भयो। माछाले सबै जीवजन्तु किराफटेङ्ग्रा सन्तानहरु सबैलाई अब छाडिदिनु भन्यो। माछाले आफू निङ्वा फूःमा भएको र माछाको अवतारमा आएको बताए। माछाले पृथ्वी फेरि राम्रो बनाउनु भन्यो। उसले पापले पृथ्वी नष्ट हुन्छ र धर्मले पृथ्वी अटल रहन्छ भन्यो। यसरी निङ्वा फूःमाले धेर आशिर्वचन र उपदेश दिनु भयो। लेप्मुहाङले पनि निङ्वा फूःमालाई धेरै धन्यवाद दियो र भस्मे फाँडेर खेतीपाती गर्न थाल्यो। उसले अन्नवाली पाकेपछि निङ्वा फूःमालाई चढायो। उसले निङ्वा फूःमाको भक्ति गरेमा बाँचिन्छ भनेर सबैलाई पाठ सिकायो (चेमजोङ, १९६१; १९६७)।

सबा साम्माङ (येच्छामा साम्माङ) मुन्धुम

सृष्टिकथा अनुसार सबा साम्माङको उत्पति चुजिक्लुङ माक्माक्लुङ ढुङ्गाबाट उत्पति भएको हो। अर्को एक कथाअनुसार सबा साम्माङ सोधुङ लेप्मुहाङको सन्तान हो। त्यो न त देवताको रुपमा थियो न मानब न जनावर को रुपमा नै थियो। त्यसकारण सोधुङ लेप्मुहाङले त्यसलाइ बादलमा फालिदियो। त्यहाँ पनि सबा तीखो स्वरमा चिच्याएकाले उसलाइ वाक्क लाग्यो। उसले पुनः त्यसलाई जङ्गलको भीरमा फालिदियो। भीरमा पुगेपछि त्यो सबा खाना र पानीको अभावमा बिलाप गर्न र

कराउन थाल्यो। उसको यस्तो बिलाप सुनेर लेप्मुहाङलाई मनमा माया जाग्यो। सवालाई गाउँमा जाने र अन्नबाली पाकेपछि चढाउँछन् त्यो खाने आदेश दियो। र गाउँमा खाना पाइन्छ जाउ भनिदियो। पिताको कुरा मानेर उधो झरेर तासी याङ्सी खोलाको किनार पुग्यो (सुब्बा, १९९८)।

भाषा नमिलेको कथा

उहिले लेप्मुहाङका शाखासन्तान बढेर धेरै भए। त्यसबेला तिनीहरु एउटै भाषा बोल्थे। बाढीबाट बाँचेर तिनीहरु सबै ढुङ्गा रोडा माथिको अग्लो लुङधाम भन्ने स्थानमा गएर बसे। बुढापाका समुन्द्र बढेर सारा पृथ्वी डुबाएको कथा सुनाउँथे। त्यो कथा सुनेर कतै फेरि त्यस्तो आइनलागोस् भनेर त्रशित रहन्थे। अब बाढी आएमा कसरी बच्ने भनेर तिनीहरु सबै छलफलमा जुटे। सबैजनाले छलफल गरेर एउटा उपाय निकाले। उनीहरुले पहाडको टुप्पोमा चढ्दा पनि सुरक्षित नहुने भएकाले त्यो भन्दा पनि अग्लो आकाश छुने धरहरा बनाउने निधो गरे। धरहराबाट भऱ्याङ लगाएर निलो आकाशमा जानुपर्छ र ज्यान बचाउनु पर्छ भनेर योजना बनाए।

नाहाङको नेतृत्वमा धरहरा बनाउन सुरु भयो। त्यहाँ ठूलो मैदान थियो। कोही जग खन्न थाले, कोही ईटा बनाउन थाले, कोही हिलो मुछन थाले। त्यस बेलासम्म सबैको बोल्ने भाषा एउटै थियो। सबैले एकै मनले मिलेर काम गर्दै थिए। सबैको मन मिलेर काममा लागेपछि धरहरा बन्ने काम पनि छिटो गतिमा अघि बढ्यो। यसरी उनीहरुले धरहरा यति अग्लो बनाए कि त्यसको उचाई निलो आकाशको नजिक पुग्यो। अब आकाशमा पस्नलाई काठको लिस्नोको अङ्कुशे पातालबाट उठाएर माथिसम्म ल्याउनु पर्छ भन्ने सल्लाह भयो।

तर त्यसबेला निङ्वा फूःमाले के सोच्नु भयो, के चाहनु भयो, र के भयो भयो। त्यसबेला आएर मानिसमा भाषा मिलेन। एउटाले अर्काको कुरा बुझेन। मन मिलेन। यसरी काम कुरा उल्टा–सुल्टा हुन गयो। रिस राग बढ्यो। लडाई झगडा सुरु भयो। यसरी भाषा नमिलेर नराम्रो भयो।

यस क्रममा माथिकाले तलकालाई ईटा माथि ल्याऊ भनेर अह्राउदा तल फेदमा बसेकाले धरहरा भत्काइदेऊ भनेको बुझे। फेदमा बस्नेले त्यत्रो दुःख गरेर बनाएको धरहरा भत्काइदिए। यसरी धरहरा भत्केपछि च्यापिएर धेरै मानिसको ज्यान गयो। त्यसपछि रहेबाँचेकाहरु भाषा मिल्ने जति अगलअलग छुट्टिएर बस्न थाले।

(ख) अध्ययनको उद्देश्य र विधि

यो अध्ययनको उद्देश्य मुन्धुममा आउने लेप्मुहाङ को थिए, उनले के के महत्वपूर्ण काम कहिले गरेका थिए भनेर पत्ता लगाउनु हो। यसको साथै लेप्मुहाङ, लेप्मू र लिम्बू जातिको सम्बन्ध स्थापित गर्नु अध्ययनको उद्देश्य हो। यस अध्ययनमा लेप्मुहाङ र सम्बन्धित कथा वा घटनालाई अन्य साहित्यका पुराकथा, पुराणसंग तुलना गरिएको छ। लेप्मुहाङसंग सम्बन्धित घटना, स्थान र समयलाई ऐतिहासिक तथ्यसित जोड्ने काम पनि अध्ययनमा गरिएको छ। सम्बन्धित मुन्धुम ग्रन्थ, अन्य धार्मिक ग्रन्थ, पुस्तक, अनुसन्धान लेख, वेभसाइट आदि द्वितीय सामग्रीहरुको अध्ययन गरेर अध्ययनलाई तुलनात्मक, संयोजनात्मक विधिबाट अध्ययन विधि अगाडि बढाइएको छ।

अध्ययन विधि

यो अध्ययन तुलनात्मक र व्याख्यात्मक गुणात्मक अनुसन्धान विधिमा आधारित छ।

प्राथमिक स्रोतहरू:

– किराँती मुन्धुमका विभिन्न संस्करणहरूमा वर्णित “लेप्मुहाङको प्रलयकथा”,

- मत्स्य पुराण (काँटावाला, १९५६)।

द्वितीयक स्रोतहरू:

– मिथकशास्त्रका अन्तर्राष्ट्रिय अध्ययन (क्याम्पबेल, १९४९; एलियाडे, १९५९),

– प्राचीन सभ्यताको पौराणिक अभिलेखहरू (पेरोट, १९५५; बन्ड्स्ट्रा, २००९)।

साथै, सन्दर्भित भूगोल (टिग्रीस-यूफ्रेटस नदी प्रणाली), भाषिक प्रतीक, र सांस्कृतिक अर्थहरूको अन्तरसमीक्षा गरी विश्लेषण गरिएको छ।

सैद्धान्तिक मोडले

अध्ययनमा दुई सैद्धान्तिक ढाँचा प्रयोग गरिएको छ:

मिथ–आर्कटाइप सिद्धान्त:

कार्ल जङ्ग र जोसेफ क्याम्पबेलका अनुसार मिथकहरू मानव सामूहिक अवचेतनका पुरातन “आर्कटाइप” हुन् — यस्ता प्रतीक जुन विभिन्न सभ्यतामा पुनरावृत्त हुन्छन्। लेप्मुहाङ र मनु, वा नोआ र उत्नपिष्टिम (गिल्गामेस) सबै “सांस्कृतिक उद्धारक” (सेभियर आर्किटायप) का रूप हुन्।

संस्कृतिक सापेक्षता र अन्तर्पाठ सिद्धान्त:

जुलिया क्रिस्टेवाको अवधारणा अनुसार, कुनै पनि पाठ एकल होइन; प्रत्येक ग्रन्थ अघिल्ला अर्थहरूको प्रतिध्वनि हो। यस दृष्टिबाट मुन्धुम र पुराणबीचको साम्यले एकै मिथकीय ढाँचा विभिन्न भाषामा पुनर्लेखन भएको प्रमाण दिन्छ।

लोक साहित्यको सिद्धान्तको सान्दर्भिकता

मुन्धुम श्रुतिस्मृति तथा मौखिक परम्परामा पुस्तान्तरण हुँदै आएको लोक काव्य हो। यसलाई साम्बा, येबाहरुले गाउँछन्। यो लामो कालखण्ड अथाह मनभित्र बास बसेको छ, विभिन्न भुगोल डुलेको छ, अनगिन्ति साम्बाको मुख चाहार्दा चाहार्दै यसको आफ्नो मौलिक स्वरुपमा समय, समुदाय र स्थान अनुसार विविधता समेटेको छ। साम्बाहरुले गलामा कला मात्र हैन मुन्धुमलाई काव्यात्मक पनि बनाएका छन्। उनीहरुले कतिपय कथावस्तु र चरित्रलाई सांकेतिक रुपमा ढालेका छन्। यसैले मुन्धममा प्रतीक र बिम्वको प्रयोग भएको छ। सामान्यदेखि प्रबुद्धलाई बुझाउनलाई यो लोक साहित्यको रुपमा विकसित भयो। यसैले मुन्धुमी मर्मलाई बुझ्न केलाउन लोक साहित्य सम्बन्धी सिद्धान्तको सामान्य ज्ञान जरुरी छ।

'लोक ' शब्द संस्कृत भाषाबाट आएको शब्द हो। संस्कृतको 'लोक दर्शन' धातुमा 'धञ' प्रत्यय लागेर बनेको शब्द हो 'लोक'। जसको अर्थ हुन्छ देख्नेवाला, प्राणी, संसार, जनता आदि। लोक कल्याणकारी भावनाले अभिप्रेरित अभिव्यक्ति वा साहित्य नै लोकसाहित्य हो। यो शब्द ऋग्वेददेखि नै संस्कृत साहित्यमा प्रचलित भएर आएको हो। यसले विश्वव्यापी मान्यता र महत्व बोकेको छ।

धर्मराज थापा र हंसपुरे सुबेदी भन्छन्– लोकले सजिलै बुझ्न र अनुभव गर्नसक्ने भाषा र भावनामा निर्मित मानव मुटुको स्पन्दनबाट निस्केको मीठो आकर्षणमय मौखिक साहित्य नै लोकसाहित्य हो। तुलसी दिवस भन्छन्– सही अर्थमा लोक साहित्य लोकजीवन तथा संस्कृतिको प्रतित्रिम्ब मात्र नभएर सम्बाहक पनि हो। सरस्वती घिमिरे भन्छिन्– वेद भन्नु नै लोक साहित्य हो।

यसरी माथिका परिभाषाहरूले हाम्रा वेद अर्थात् मुन्धुमलाई साहित्य अर्थात् लोक साहित्य मानेको छ। बुँदागत रूपमा लोक साहित्यसम्बन्धी चिन्तनको सार टिपोट यसरी गर्न सकिन्छ–

१. यो युगौं युगदेखि श्रुति परम्परामा जीवित रहेको हुन्छ। २. यो सरल वाणीमा

लोकानुभूतिको अभिव्यक्ति हो। ३. यो लोकजीवन तथा संस्कृतिको सम्बाहक हो। ४. यो आदिमता र नवीनताको संगम पनि हो। ५. यो लेख्य साहित्य पूर्व पीठिका हो। ६. यो शास्त्रीय बन्धन विहीन निरन्तर परिवर्तनशील सहजानुभूति युक्त मौखिक साहित्य हो।

लिखित साहित्य मात्र साहित्य होइन। लिपिको आविष्कार हुनुपूर्व संसारका हरेक भाषामा अलिखित लोक साहित्य समृद्ध थियो। यसरी यसको मूल सम्बन्ध लिपीसंग नभई भाषासंग भएको देखिन्छ। लोकसाहित्यको सर्वकालिक मूलतम् विशेषताहरू पनि यसप्रकार छन्–

१. रचयिता अज्ञात रहनु, २. मौखिक एवं परम्परागत हुनु, ३. सर्वाङ्गीण सामाजिक परम्पराको उद्बोधन, ४. सचेत अलंकरणबाट मुक्त प्राकृतता, ५. कोरा औपदेशिकताको अभाव, ६. ऐतिहासिकता र लोकसंस्कृतिको बाहक हुनु।

(ग) मुन्धुम र पुराण बीच समानता र भिन्नता

पौराणिक धरातलमा मनु र लेप्मु

हिन्दू धर्मग्रन्थ मत्स्यपुराणमा प्रलयको कथा छ। बाढीबाट उत्पन्न प्रलयबाट भगवान विष्णुले मत्स्यावतार लिएर मानव जातिको उद्धार गरेको कथा छ। कथाीम मनुलाई भगवानको माछाको रुपमा दर्शन दिनु भएको छ। लेप्मुहाङको कथा जस्तै मनुले नुहाउन पानी थाप्दा अञ्जुलीमा माछा आएको उसले ज्यान बचाउनको लागि मनुलाई आग्रह गऱ्यो। माछाले आग्रह अनुसार उसलाई पहिले सानो भाँडामा राखियो। त्यहाँ नअटेपछि माछालाई कुवामा राखियो, त्यहाँ पनि नअटेपछि माछालाई तालमा राखियो। माछा तालमा पनि नहटेपछि नदीमा र त्यहाँ पनि नअटेपछि अन्तमा समुन्द्रमा हालियो। मनुले माछालाई यसरी सहयोग गरे बापत पछि बाढी आएको बखत मनुलाई पनि सहयोग गर्ने माछाले बाचा प्रकट गऱ्यो। त्यसैले बाढी प्रलय आएको बेलामा मनुले जहाजलाई माछाको सिङमा शेषनागले बाँधेर ऋषिमुनि, मानिस, जीवजन्तु बचाएर उद्धार गऱ्यो (अग्रवाल, १९५३)।

केशरी (काशी) हरूमा सैंहिक भावना अवलम्बन गर्ने लेय (लेप्मु) हुन्, भाषाशास्त्री पोखरेलको भनाइ छ। जाग्रौसदेखि ट्रोयसम्म ओहोर–दोहोर गर्ने काशीहरु जब नाहिरी इलाकाको बाटो भएर एलाम पुगे तिनीहरु त्यहाँका रैथाने नर (मनु) जातिको प्रभावमा आए। यिनै नर अथवा मनुहरु आजका नेवार (मनु) देखि

नैयरसम्मका पूर्वज थिए भनेर पोखरेलले भनेका छन्। एक कालखण्डमा सभ्यताको चुचुरोमा पुगेका एलाम, सुमेर, सिरिया आदिका मानवहरु नै श्वेतवराह कल्पको बाढीबाट सृष्टि जोगाउने मनु (वैवस्वत) अथवा नोह हुन्। यिनले तुर्की र अर्मेनियाको दोसाँधमा पर्ने माउण्ट अरारत (उरु–अद्रि पर्वत) माथि चढेर ज्यान बचाएको कथालाई पुराणको श्वेतवराह कल्प तथा बाइबलको नोह–वृत्तान्तको रुप दिएका हुन् भनेर पोखरेलले खुलस्त पारेका छन् (Pokhrel, 1998)। मेरो विचारमा लेप्मुहाङको प्रलय कथालाई यही कथासित तुलना गर्न सकिन्छ। कथा वा घटना मात्र हैन समयकाल र स्थान पनि दुवैलाई समकक्षमा तुलना गर्न सकिन्छ।

किर र गिसको प्रश्नमा भाषाशास्त्री पोखरेल अनुसार 'किर' र 'गिस' मध्य एशियासम्म एकै महाजातिका थिए जसको साक्षी अझै किरगिस पहाड रहेको छ। 'किर' र 'गिस' दुवै एकै काशी महाजातिभित्र पर्दथे। अश्विनको प्रभाव 'किर' (तुलनीय रुसेली कुन्यु) र 'गिस' दुवै नै अश्विन भए। पछि हिट्टेली कालमा 'गिज' (गज) हात्तीको विकास भएर गयो यता 'किर' (किरात) भने अश्व नै रह्यो। 'गिज' (काशी) ले झैं 'किर' ले पनि अश्विन धर्म छोडिदियो। हिमालय लाग्ने क्रममा 'किर' (अश्व) हरु अर्मिनियासम्म पुग्दा नपुग्दै 'किन्नर' (अर्ध–अश्व) भए। इरान–इराक –तुर्की तथा अजरबैजान समेतमा पाइने कुर्द यिनै 'किन्नर' (किर) का बंशज हुन्। नेपालमा 'किर' अर्थात् काशी गोत्रका किरातहरु कुनै समय आफ्नो काशी परिचयको प्रभावले गर्दा अझै पनि खसी–बोकाको मासु खाँदैनन्। किरहरुमा सैंहिक भावनाको संचार गर्ने 'लेप्मु' थियो। यसैगरि किरलाई लासागोत्र तुल्याउने भने मगरका पुर्खा कपिहरु थिए जो लक्ष, रक्ष अथवा लस्स झैं नामबाट चिनिन्छन् (पोखरेल, १९९८)।

अन्य सृष्टिकथा

इजिप्टको सृष्टिकथामा भनिन्छ, एकपटक पृथ्वीमा सर्वत्र बाढी–प्रलय भयो। त्यसपछि सृष्टि पुनःआरम्भ गर्न सूर्य–देव अरुणदेव (अमुन-रा, अमबैल) पृथ्वीमा अवतरित भई सृष्टिको स्वामित्व ग्रहण गर्नुभयो (लालबथामबल, १९५५; झाडघाढ, १९६०)।

भाषाशास्त्री पोखरेलका अनुसार, इजिप्टको यो सृष्टिकथालाई ग्रीक मिथकका सूर्य–देव हेलियोज (इगालेयाक)सँग तुलना गर्न सकिन्छ, किनभने दुवैमा सूर्यलाई सृष्टिको प्रारम्भ र चेतनाको प्रतीकका रूपमा चित्रण गरिएको छ। उनका अनुसार इजिप्टका अरुणदेवका उपासकहरूमा काशीहरू पनि रहेका थिए, जसले प्राचीन

भारतीय र मिस्री धार्मिक सम्बन्धको संकेत गर्दछ (पोखरेल, १९९८)।

अर्को पुराकथामा संसारको सृष्टि फुल अर्थात् अण्डाबाट भएको भनाइ पाइन्छ, जसले जीवनको आरम्भलाई ब्रह्माण्डीय जलबाट उदाएको प्रतीकका रूपमा प्रस्तुत गर्छ (लालबथामबल, १९५५; झाडघाढ, १९६०)। यो कथालाई पनि ग्रीसेली सृष्टिकथासित तुलना गर्न सकिन्छ जसमा ग्रीसका देवता जेउस र उनकी पत्नी लेदा (हेराकी भगिनी) ले हंस–हंसिनीका रुपमा प्रेम गरि तीनवटा फुल पारेको पूराकथा छ। यसलाई पनि ग्रीसेली पोलक्स, कास्तोर र हेलेनसित तुलना गर्न सकिन्छ भनेर भाषाशास्त्री पोखरेल बताउँछन्। यसप्रकारको सृष्टिकथा नेपालका सतार जाति र ठकुरीहरुमा पनि पाइन्छ (पोखरेल, १९९८)।

लिम्बूको पुर्खा लेप्मु

भाषाशास्त्री बालकृष्ण पोखरेलले आफ्नो शोधग्रन्थमा 'किर' (किरात) र 'गिज' (किसी अथवा काशी) जातिको बारेमा लेखेका छन्। मध्यएशियामा किरगिस भन्ने ठाउँ अझै छ, जो किरकिसको अपभ्रंश हो। आजका किरातका पूर्व 'किर' तथा काशीका पूर्वज 'गिज' (किसि) एक छाग महाजातिका दुई निकटतम् शाखा थिए। यिनमा फरक यत्ति हो, 'किर' उपर अश्विन (घोडा) र 'गिज' उपर हात्तीको दवाउ थियो। परन्तु छागप्रति दुवैको समान आस्था थियो (पोखरेल, १९९८)।

हाल लिम्बूका पूर्वजहरुलाई भाषाशास्त्री बालकृष्ण पोखरेलले 'लेप्मू' जाति भनेका छन्। यिनीहरु किरगिस छोडेर हयीसभूभि आइपुग्दा त्यहाँ अश्विनका प्रतिस्पर्धीका रुपमा नरको उदय भइसकेको थियो। यिनीहरु आफूलाई मनु भन्दथे। यी नरहरु एलामदेखि अर्मेनियासम्म निकै फैलिएका थिए। यिनको प्रभावमा परि लेप्मूहरु सैंहिक उपासनाबाट फेरिएर एलाममा नृसिंह उपासनामा फेरिए। किन्नर जातिको उपासनामा छाग, अश्व र अर्धअश्वको तीन अवस्था देखिन्छन्। लेप्मूहरुले लिबिया र लिबनानतिरबाट ल्याएको लेय भावना किर अथवा किरातको मौलिक भावना होइन (पोखरेल)। यसरी पोखरेलले लेप्मूलाई किरात लिम्बूको पुर्खा औँल्याएका छन् (पोखरेल, १९९८)।

लिबिया मूलको सिंह (लेय) लाई पोखरेलले एकातिर अरब जातिको पुर्खा र अर्कातिर लिम्बू (लेप्मू) जातिका पूर्वज भनेका छन्। यी दुवैले जाग्रौसनिकट आएर अह –लेयले आमु भावना ग्रहण गरेपछि लिम्बू अथवा लेप्मू जाति 'लेय–आमु' र अरबका

पुर्खा 'अह–लेय–आमु' (अह्लामु) भए। यिनीहरुको स्रोत एकै भएको पोखरेल ठोकुवा गर्दछन्।

एलाममा लिम्बू या लेप्मू जातिमा सैंहिक जाति (लेय–आमु वा लेब–आमु) को प्रभावले नृसिंह भावनाको विकास भयो। त्यहाँ लेप्मू वा लिम्बूको नरलोकका मनुहरुसित भेट भए पछि नरसिंह उपासनाको विकास भयो। यहींबाट दुन्दुभी वा लुल्लुवी भए। लुर अझै इरानको लुरिस्तान र लुल अझै नेपालमा छन्। सैंहिक भूमि एलाममा यिनीहरुको प्रतिस्पर्धा एकातिर काशी (खसका पूर्वज) र अर्कातिर कपि (लाखु, लाङ्गा वा मगरका पूर्वज) सित थियो। यिनीहरु एकैचोटी किरगिसबाट पूर्व लागे। इरान, इराक, तुर्की, अजरबैजान, समेतमा पाइने कुर्दहरु यिनै किन्नर वा किर वा किरातहरुका वंशज हुन् (पोखरेल, १९९८)।

ऐतिहासिक मिथकीय सन्दर्भअनुसार, लेप्मु (किरात) जातिका पुर्खाहरूले प्रलय वा प्राकृतिक संकटको समयमा बेबिलोन क्षेत्रस्थित मुना तेम्बे वा मुना मैदान नामक स्थानका गुफाहरूबाट बाहिर निस्केर रातको समयमा आगो बाल्दै आफ्नो जीवित रहनाको प्रयास गरेका थिए। यस मिथकीय विवरणले किरात समुदाय र पश्चिम एशियाली सभ्यताबीचको प्रारम्भिक सांस्कृतिक सम्बन्धको सङ्केत गर्दछ (पन्धाक, २०१८)।

ग्रीक–मंगोल नाता

हुलियाको हिसाबले किरात लिम्बूलाई मंगोल कुल मानिन्छ। यो मंगोल कुल र ग्रीसेली सभ्यताबीचको सम्बन्धलाई पनि केलाउन सकिन्छ। रसियाली लोक इतिहासकार अनातोली फोमेन्को अनुसार मंगोलियन शब्द ग्रीसेली शब्द मेगालिवन बाट बनेको शब्द हो (फोमेन्को र नोसोभ्स्की, २०१५)। मंगोलयन शब्द नै ग्रीक भाषाबाट बनेकोले मंगोल जातिको सम्बन्ध प्राचीन ग्रीकसंग छ। मंगोल वंश ग्रीसबाट एशियामा आएका तथा फैलिएका जाति हुन् भनेर विश्वास गरिएको छ (नाहर, १९५६) ।

टिग्रीस-युफ्रेटस नदी प्रणाली

टिग्रीस–युफ्रेटस् दक्षिण–पश्चिम एशियाको ठूलो नदी प्रणाली हो। यी नदीहरु मध्यपूर्वको मुटु भएर समानान्तर दिशामा बग्छन्। यस क्षेत्रको तल्लो भूभागमा मेसोपोटेमिया सभ्यता थियो जसको शाब्दिक अर्थ नदीको बीचको भूभाग। टिग्रीस–

युफ्रेटस् नदीहरुको मुहान ८० किलोमीटरको फरकमा पूर्वी टर्कीमा रहेको छ। यी नदीहरु दक्षिण–पूर्व लाग्ने क्रममा उत्तरी सिरिया, इराक हुँदै पर्सियन खाडीको शिरमा पुग्दछ। युफ्रेटस नदीलाई सुमेरियन अर्थात् प्राचीन दक्षिणी मेसोपोटेमिया भाषामा यसलाई बुरानन, अक्काडियन भाषामा पुरात्तु भनिन्छ। यसरी नै बाइबलमा यसलाई पेराथ र अरबी भाषामा अल–फुराट र टर्की भाषामा यसलाई फिरात भनिन्छ। यसको लम्बाई २,८०० किलोमीटर छ। यसैगरि टिग्रीस नदीलाई सुमेरु भाषामा इडिग्ना, बाइबलमा हिड्डेकल, अरबी भाषामा डिजलाह र टर्की भाषामा डिकल भनिन्छ। यो जम्मा १,९०० किलोमीटर लामो छ (काफ्ले, १९८४)।

प्राचीन कालमा यी नदीहरुको प्रवाह क्षेत्रमा दक्षिण इराकका प्रमुख समारा र अल–रमादी शहरहरु थिए। यसैगरि प्राचीन शहर बेबिलोन र सुमेर पनि यिनै नदीहरुका प्रभावक्षेत्रमा पर्दथे। टिग्रीस नदीको किनारमा एसिरिया वा असुर, निनेभ, कलह जस्ता प्रमुख राजधानी शहरहरु थिए (द न्यू बिब्लिकल एटलस, १८६०)। इराकमा सुमेरियन शहर रहेका क्षेत्रहरुमा गरिएको उत्खनन्मा प्राप्त प्राचीन बाढीग्रस्त भूतलको रेडियोकार्वन परीक्षण गर्दा ती क्षेत्रमा ई.पु. ३,०००–२९०० मा ठूलो बाढी आएको पत्ता लागेको छ (ब्यान्डस्ट्रा, २००९; प्यारोट, १९५५)। अर्मेनियामा ई.पु. ५००० वर्षपूर्वदेखिको मानव सभ्यता रहेको र बाइबलपूर्वका ठूला बाढीको समेत त्यहाँ उल्लेख छ। त्यहाँ ई.पु. २,७०० तिर बाढीले प्रलय भएर नयाँ जीवनको सुरुवात भएको सुमेरियन साहित्यमा भेटिन्छ (शेओरन, २०१७, पृ. ७३)।

कृषि युग

जङ्गलमा शिकार गरेर मानवजातिले जिविकोपार्जन गर्ने परम्परामा आजभन्दा १०,०००–१२,००० वर्षपूर्व आमूल परिवर्तन आयो। यसरी कृषियुगको आरम्भ त्यसबेलाबाट भएपछि मानिस कृषियोग्य भूमीमा स्थायी बसोबास गर्न थाले। खेतीपाती गरेर अन्न उब्जाउ भएपछि मानिसलाई शिकारको कमीको क्षतिपूर्ति भयो र जीवन अलि सहज भयो (नेशनल जियोग्राफिक, २०१८)। यसलाई मानव सभ्यतामा नियोलिथिक क्रान्ति वा कृषि क्रान्ति भनिएको छ जुनबेला जनसंख्या बृद्धि पहिले भन्दा अलि तीव्र गतिमा भएको प्रमाण भेटिएको छ (बोकेट-एपेल, जीन-पियरे, २०११)। मानिस कृषि युगमा प्रवेश हुनमा धेरै कारण थिए। हिमयुग पछि आएको जलवायु परिवर्तनको कारण पृथ्वीमा ठूल्ठूला बाढी–प्रलय आए। पृथ्वीका विभिन्न भागमा बाढी पछि ती जमिन कृषियोग्य पनि भए र त्यहाँ अन्नबाली लगाउन आरम्भ

गरियो। पूर्व एशियामा प्राकृतिक खाद्यवस्तुको अभाव भएकोले उनीहरु कृषिमा लाग्न बाध्य भए।

आजभन्दा ११,३०० वर्षअघि जोर्डन उपत्यकामा नेभारा खेती गरिन्थ्यो। आजभन्दा १०,००० वर्षपूर्व मेक्सिकोमा मकैको खेती सुरु भयो। आजभन्दा ९,००० वर्षपूर्व सिरियामा अन्न उमारिएको प्रमाण भेटियो। आजभन्दा ९,००० वर्षपूर्व पूर्वमा गहुँ, जौ, मटरको खेती गरियो। त्यही नियोलिथिक कालमा चीनमा सर्वप्रथम धान र कोदोको खेती गरिएको प्रमाण भेटियो। सन् २००७ मा गरिएको एक अनुसन्धानमा संसारमा सबैभन्दा पुरानो धानको खेती गरिएको स्थल पूर्वी चीन भएको पत्ता लाग्यो। त्यहाँ प्राग्ऐतिहासिक कालमा बाढी नियन्त्रण गर्ने तथा आगो नियन्त्रण गर्ने ज्ञान र कला भएको प्रमाण पनि त्यही अध्ययनबाट पत्ता लाग्यो (नेशनल जियोग्राफिक, २०१८)।

(घ) छलफल

मलाई लाग्छ, मनुहरुको भूमिलाई मुन्धुममा मुना तेम्बे वा मुना मैदान भनिएको हुन सक्छ। यहाँ नर जातिसंग मिसिएपछि आस्था फेरिएर सैंहिकबाट नृसिंह धर्ममा प्रवेश गरि अर्को जुनी आरम्भ भएको ठानेर यहाँनेर सांकेतिक रूपमा नयाँ सृष्टिको आरम्भ भएको ठानिएको हुनसक्छ। जेहोस्, मुनातेम्बे वा मुना मैदान पश्चिम एशियामा पर्दछ भन्ने कुरामा विद्वानहरुको मतैक्यता देखिन्छ।

मुन्धुममा लेप्मुको बारेमा धेरै चर्चा भएको पाइन्छ। लेप्मुका राजाले बाढीबाट बचाएको र खेतीपाती गर्न सिकाएर उपदेश दिएको कथा छ। मुन्धुममा लेप्मुले खेतीपाती गरेर पाकेको बाली पहिले न्वाँगीको रुपमा निङ्वा फूमालाई चढाउनु पर्ने आदेश पनि दिएका छन्। न्वाँगीमाथि लेप्मुले विधि–विधान पनि बनाइदिएका छन्। सवा–साम्माङको सृष्टि गरेर हरेक वर्ष बाली पाकेपछि न्वाँगी चढाएको पहिलो अन्न खान गाउँमा जानु भनेर सामाजिक व्यवस्थाको तर्जूमा पनि मुन्धुममा गरिएको छ। यसरी न्वागी नचढाएमा सवा साम्माङको कारण जीऊ दुख्ने वा बिरामी परिने दण्ड भोग्नु पर्ने भनी सावधान गराइएको छ। लेप्मुहाङ लेप्मुहरुका एक राजा वा समाज सुधारक थिए भनेर यसबाट बुझ्न सकिन्छ।

लेप्मू लिम्बूको पुर्खा हो र यो किर वा किरात अन्तर्गत थियो भनेर भाषाशास्त्री पोखरेलले बताएका छन् (पोखरेल, १९९८)। यसैले लेप्मुहाङ वा लेप्मु र लिम्बूबीच

प्रलयकाल वा पौराणिक काल वा इ.पु. ३०००– २७०० पूर्वदेखिको नाता छ। प्रलयकालमा लेप्मुहाङले लिम्बूहरुका पुर्खा लेप्मुलाई माउण्ट अरारत (उरु–अद्रि पर्वत) मा चढाएर बचाएको हुनसक्ने पौराणिक कथा र सुमेरु क्षेत्रको रेडियोकार्वन परीक्षणको आधारमा सम्बन्ध जोड्न सकिन्छ।

मुन्धुममा आउने लेप्मुहाङको प्रलय कथाको अन्त्यमा लेप्मुहाङले बनजङ्गल, भस्मे फाँडेर खेतीबाली लगाउन सिकाए भनिएको छ। कथामा यसरी बाली पाकेपछि पाकेको अन्नलाई सर्वप्रथम निङ्वा फूःमालाई चढाउनु भनिएको छ। यसबाट के थाहा हुन्छ भने लेप्मुहाङले त्यो खेतीबाली लगाउने कला सिकाएको कथाको काल मानव जाति कृषियुगमा प्रवेश गरेको कालखण्ड हुन पर्छ। यसरी माथि उल्लेखित तथ्यहरुको आधारमा पश्चिम एशियामा ई.पु. ३०००–२७०० मा ठूलो बाढी आएको प्रमाण भेटिएको आधारमा सोही कालखण्डमा लेप्मुहाङले कृषि–क्रान्ति गरेको तथ्य जोड्न सकिन्छ।

मुन्धुममा भाषा नमिलेको कथामा बाढीबाट बच्नको लागि अग्लो धरहरा मिलेर बनाएको र बनाइ सक्न लाग्दा आकासमा भऱ्याङ राख्ने बेलामा तल र माथिको कुरा मिलेन र तलका मानिसले धरहराको फेद भत्काइदिए। धरहरा भत्किएर धेरै मानिस मरे। बाँचेकाहरु भाषा मिल्ने मिल्ने छुट्टिए भनेर मुन्धुममा भनिएको छ। यसैगरि मत्स्य पुराणमा ब्रम्हा निधाएको बेला हियग्रीव राक्षसले ब्रम्हाको मुखबाट चोरेर लगेको वेद मत्स्यावतार विष्णुले खोसे भनिएको छ। यसरी मुना तेम्बे अर्थात् मुना मैदानमा लामो समय बस्दै जाँदा, काम गर्दै जाँदा लेप्मु र मनुबीच भाषा मिलेन अर्थात् मन मिलेन अर्थात् सामुहिक रूपमा निर्मित धरहरा भत्कियो। लेप्मू र मनुका सन्तानबीच लडाई भयो। यसरी मतभेद भई लडाई हुने क्रममा सम्पत्ति वा ज्ञान खोसाखोस भएको हुन सक्छ। त्यसबेला मनुको सन्तानले वेद वचाएकोमा गर्व गर्छ। लेप्मूका सन्तान निङ्वा फूःमा अर्थात् अतीत बिर्सेर नयाँ ज्ञानको खोजी गरेर नयाँ सृष्टि गरेको गर्व गर्दछ।

मुन्धुमको यो भाषा नमिलेको कथा निकै साङ्केतिक र प्रतीकात्मक छ। केही विद्वानहरूले देखाउँछन् कि आर्यहरूले आदिवासी संस्कृतिहरूका मौलिक रचनाहरू अपनाएर संस्कृत भाषामा रूपान्तरण गरे र तिनीहरूलाई आफ्नो सांस्कृतिक परम्परामा समावेश गरे

(शाफ्फर, १९८४; स्वराज्य, २०२०)। यस दृष्टिले वेद र अन्य प्राचीन संस्कृत

ग्रन्थहरूमा आदिवासी मूलका विचार, कथा, र भाषिक अवशेषहरू समाहित भएको सम्भावना पनि देखिन्छ।

(ङ) निष्कर्ष

लेप्मुहाङलाई लेप्मु समुदायका राजा र आजका लिम्बू जातिका प्राचीन पुर्खा मानिन्छ। मुन्धुमका विवरणअनुसार, लेप्मुहरू एलाम क्षेत्रमा मनुहरूसँगको सम्पर्कमा आएपछि सैहिक अर्थात् दैवी–प्रकृतिपूजक परम्पराबाट नृसिंह धर्मतर्फ रूपान्तरण भए। यो धर्म परिवर्तन केवल आस्थाको परिवर्तन होइन, मानव चेतनाको नयाँ अध्यायको सुरुवातको प्रतीक हो। त्यसलाई "निङ्वा फूःमा" अर्थात् नयाँ ज्ञान र प्रकाशको उदयका रूपमा व्याख्या गर्न सकिन्छ।

मुना तेम्बे वा मुना मैदान भन्ने क्षेत्र यही प्राचीन एलाम भूभागसँग सम्बन्धित हुनसक्छ भन्ने प्रमाणहरू मिथकीय र ऐतिहासिक दुवै सन्दर्भबाट देखिन्छ। यही कालखण्डमा लेप्मुहरूले मनुहरूसँगै बाढी–प्रलयको सामना गरेका थिए। प्रलयका बेला माउन्ट अरारत (ऊरू-अद्री पर्वत) मा शरण लिएर ज्यान बचाएको विवरणले उक्त मिथकलाई सुमेरु क्षेत्रको रेडियोकार्बन परीक्षणद्वारा पुष्टि भएको इ.पू. ३०००–२७०० वर्षअघिको कालसन्दर्भसँग जोड्छ।

यस दृष्टिले हेर्दा, लेप्मुहाङ केवल एक पौराणिक पात्र होइनन्; उनी प्रारम्भिक कृषि–क्रान्तिका अग्रदूत, समाज सुधारक र सभ्यताका संयोजक हुन्। उनले कृषिलाई जीवनपद्धतिको केन्द्रमा स्थापित गरे अनि बाली पाकेपछि "न्वाँगी" चढाउने परम्परा सुरु गरे, जसले प्रकृतिप्रतिको श्रद्धा, श्रमको सम्मान र ज्ञानप्रतिको समर्पणको प्रतीकात्मक रूप लियो। यदि न्वाँगी चढाइएन भने "सबा–साम्माङ" द्वारा दुःख पाउने जनविश्वासले सामाजिक अनुशासन र आध्यात्मिक उत्तरदायित्व दुवैलाई सुदृढ बनायो।

यसरी हेर्दा, लेप्मुहाङको परम्पराले मुन्धुमकालदेखि नै लिम्बू समुदायलाई कृषिप्रधान जीवनशैली र ज्ञान–आधारित श्रद्धा संस्कृतितर्फ उन्मुख गरायो। उनी मानव सभ्यताको संक्रमणकालमा प्रकृति, श्रम र श्रद्धालाई एकै सूत्रमा बाँध्ने प्रतीक पात्रका रूपमा उभिन्छन्।

सन्दर्भ-सूची

Agrawala, V. (1953). Matsya Puran: A Study. Banaras Hindu University, All-India KashiRaj Trust, Varanasi, India.

A.M. Honeyman (1939) *The Phoenician Inscriptions of the Cyprus Museum Iraq.*

Barry L. Bandstra (2009) *Reading the Old Testament : an introduction to the Hebrew Bible*,

Bielenstein, H. (1986). *The bureaucracy of Han times*. Cambridge University Press. pp. 225–226

Bocquet-Appel, J. P. (2011). When the World's Population Took Off: The Springboard of the Neolithic Demographic Transition. *Science* (New York, N.Y.), 333, 560-1. 10.1126/science.1208880.

Britannica, *Tigris-Euphrates river system*, Browsed 4 August 2018.

Chemjong, I. S. (1961). *Kirat Mundhum* (Reprint 2003). Lalitpur, Nepal: Kirat Yakthung, Chumlung.

Chemjong, I.S. (1967). *History and Culture of the Kirat People* (Reprint 2003). Lalitpur, Nepal: Kirat Yakthung Chumlung.

Ebrey, P. B. (1999). *The Cambridge illustrated history of China* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Fomenko, A., & Nosovsky, G. (2015). *The Issue with Mongols.* Delamere Resources LLC. Retrieved from: http://history.mithec.com.

Hansen, V. (2000). *The open empire: A history of China to 1600*. W. W. Norton & Company.

Hinsch, B. (2002). *Women in imperial China.* Rowman & Littlefield Publishers.

Huang, W. (1988). *Chinese philosophy* (pp. 46–48). Oxford University Press.

Jean-Pierre (2011). *When the World's Population Took Off: The Springboard of the Neolithic Demographic Transition. Science.* 333 (6042): 560–561.

Jhadghadh, M. (1960). *Comparative Mythology: Egyptian and Hellenic Parallels.* London: Oxford University Press.

Kafle, M. P. (1984). *Vishwa Ka Itihas*. Kathmandu, Nepal: Tribhuvan University.

Kaila, B. (2003). *Cha-it Mundhum: Shristi Varnan.* Kathmandu Nepal: Limbu Sahitya Bikash Sanstha.

Kantawala, S.G. (1956) *A Brief Synopsis of the Matsya Purana*, Archieved 4 August 2018.

Lalbathamabal, B. A. (1955). *The Egyptian Creation Myths and the Solar Deities*. Cairo: Museum of Ancient Civilizations.

Lewis, M. E. (2007). *The early Chinese empires: Qin and Han.* Belknap Press of Harvard University Press.

Morton, W. S., & Lewis, C. M. (2005). *China: Its history and culture* (4th ed.). McGraw-Hill.

Nahar, R.S. (1956). *Prachin Bharat Ka Rajnitik Avam Sanskritik Itihas*. Digital Library of India Item 2015.551717.

National geographic (2018) *The Development of Agriculture*, Browsed 4 August 4, 2018.

Parrot (1955) T*he Age of Agade: Inventing Empire in Ancient Mesopotamia,* http://www.armeniapedia.org/wiki/Armenian_History

Pandhak, R. B. (2018). *Kirat Mundhum and the Mythic Origins of the Lepmu People.* Kathmandu: Kirat Cultural Research Foundation.

Pokhrel, B. K. (1998). *Khas Jatiko Itihas.* Biratnagar, Udatta Anusandhan.

Shaffer, J. G. (1984). Indus Valley, Baluchistan and Helmand traditions: Neolithic through Bronze Age. In F. R. Allchin (Ed.), The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States (pp. 77-98). Cambridge University Press.

Sheoran, S. (2017). *The Science of Time and Timeline of World History.* eBook v.1.0.0.1, Haryana, India.

Subba, J. R. (1998). *The philosophy and teachings of Yuma Samyo* (Yumaism). Gangtok, Sikkim Yakthung Mundhum Saploppa

Subba, N. R. (2019). An Overview of the Association Between the Myths and Proof of Lepmuhang Mundhum and Matsya Purana. *Journal of Global Literacies, Technologies, and Emerging Pedagogies,* Volume 5, Issue 2, November 2019, pp. 905-921.

Swarajya. (2020, June 7). Study of Hindu culture: The misplaced theories of Western Indologists. Retrieved from https://swarajyamag.com/culture/study-of-hindu-culture-the-misplaced-theories-of-western-indologists

Szczepanski, Kallie. *What Is the Mandate of Heaven in China?.* About Education. Retrieved August 3, 2018.

Tereshchenko, A. (2018). *Are Greeks Mongols?* Retrieved August 6, 2018, from https://www.quora.com/Are-Greeks-Mongols

The New Biblical Atlas and Scripture Gazetteer (1860). Religious Tract Society London.

Theobald, Ulrich (2000). *Chinese History - Han Dynasty (206 BC-8 AD, 25-220) emperors and rulers.* Chinaknowledge. Retrieved 2007-11-03.

६

किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावः एक ऐतिहासिक र सांस्कृतिक विश्लेषण

सारांशः

यस शोध लेखको मुख्य उद्देश्य किरात धर्म र संस्कृतिमा रहेको तिब्बती प्रभावको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र भाषिक अध्ययन गर्नु हो। लिम्बू समुदायको 'निङ्वाफू' जस्ता मूल अवधारणा र तिब्बती 'निङ्मा' परम्पराबीचको सादृश्यतालाई केन्द्रमा राखी यो अध्ययन गरिएको छ। ऐतिहासिक प्रमाणहरू, विशेष गरी सातौं शताब्दीमा तिब्बती राजा स्रङ चङ गम्पोको शासनकालमा भएको किरात क्षेत्रमा तिब्बतीको राजनीतिक र सैन्य उपस्थिति, यस प्रभावको प्रमुख आधार हो। यस लेखमा युमा धर्म (युमाइजम) मा बोन धर्म र प्राचीन तिब्बती बौद्ध धर्मले पारेको प्रभावलाई इतिहासका घटनाक्रम, जस्तै राजा माव रोङ र सिरिजङ्घाको भूमिका, सिक्किममा भएको धार्मिक संघर्ष आदिबाट विश्लेषण गरिएको छ। भाषिक तुलनामा 'निङ्मा' र 'निङ्वाफू' जस्ता शब्दहरूको अर्थ र उच्चारणको समानताले सांस्कृतिक आदानप्रदानलाई इङ्गित गर्छ। निष्कर्षमा, किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभाव गहन र बहुआयामिक छ, जुन राजनीतिक अधीनता, सांस्कृतिक आदानप्रदान र धार्मिक समन्वयको परिणाम हो भन्ने प्रतिपादन गरिएको छ।

शब्दकुञ्जीहरू: निङ्वाफू, युमा धर्म, तिब्बती प्रभाव, किरात लिम्बू संस्कृति, बोन-बौद्ध संस्कृति।

परिचय:

नेपालको सांस्कृतिक भूदृश्य विविध जनजातीय समुदायहरूले समृद्ध बनाएका छन्, जसमध्ये किरात समुदायको ऐतिहासिक र सांस्कृतिक विरासत विशेष गरी महत्त्वपूर्ण र पुरातन छ। किरातहरूको आफ्नै मौलिक धार्मिक मान्यता र लोकाचार छ, जसलाई सामूहिक रूपमा किरात धर्म वा युमा धर्म भनिन्छ। यी मौलिक परम्पराहरू भए पनि ऐतिहासिक रूपमा किरात क्षेत्रहरूमा पर्ने तिब्बतसँगको निकटताले गर्दा त्यहाँको संस्कृति, धर्म र राजनीतिमा तिब्बती प्रभाव अपरिहार्य थियो।

तिब्बती संस्कृतिमा 'निङ्मा' परम्परालाई प्राचीनतम तिब्बती आध्यात्मिक परम्परा मानिन्छ, जसले बोन धर्म र तिब्बती बौद्ध धर्मलाई समेट्छ (विकिपिडिया, २०१८)। यही 'निङ्मा' शब्द किरात लिम्बूहरूको मूल देवतालाई जनाउने 'निङ्वाफू' सँग ध्वनि र अर्थको हिसाबले साम्य राख्छ। यो सादृश्यता नै यस शोधको प्रवर्तक शक्ति हो। यस लेखले किरात धर्म र संस्कृतिमा पर्न आएको तिब्बती प्रभावलाई इतिहास, धर्मशास्त्र र भाषाविज्ञानको दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गर्ने प्रयास गर्दछ। यसको लागि ऐतिहासिक ग्रन्थहरू, विद्वानहरूका शोधकृतिहरू र सांस्कृतिक तुलनात्मक अध्ययनलाई आधार बनाइनेछ।

यस अध्ययनको मुख्य प्रश्न यो होः किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावको स्वरूप के हो र यसको ऐतिहासिक आधार के हो? साथै, भाषिक सादृश्यताले (जस्तै निङ्मा र निङ्वाफू) यस प्रभावलाई कसरी प्रमाणित गर्छ? यस लेखको सीमा यो हो कि यसले किरात धर्ममा पर्न सक्ने भारतीय (हिन्दू) प्रभावलाई छोएन, किनभने त्यसको लागि छुट्टै अध्ययन आवश्यक छ।

शोधविधि:

यस शोध लेखको तयारीमा गुणात्मक शोध विधिको प्रयोग गरिएको छ। यो अध्ययन मुख्यतया द्वितीयक स्रोतहरूको गहन अध्ययन र विश्लेषणमा आधारित छ। यसको लागि निम्नलिखित स्रोतहरूबाट सामग्री संकलन गरिएको छ:

१. ऐतिहासिक ग्रन्थहरू: इमानसिंह चेमजोङको "किरात इतिहास र संस्कृति" (२००३) र "किरात मुन्धुम खाहुन" (१९६५) जस्ता प्राथमिक ऐतिहासिक स्रोतहरूको अध्ययन।

२. शोध पत्र र विद्यावारिधि: मोहनकुमार तुम्बाहाङको सिरिजङ्घा सम्बन्धी शोध, जे. आर. सुब्बाको "महात्मा सिरिजङ्गा सिङथेबे" (२००४) (मूल नाम: तेओङसी सेन थेबे) लगायतका सामग्रीहरू।

३. अन्तर्राष्ट्रिय स्रोतहरू: चार्ल्स बेल (१९२८), राहुल सांकृत्यायन (१९५१), बि.पी. सिंह (१९५४) जस्ता लेखकहरूको कृतिहरू, जसले तिब्बत र दक्षिण एसियाको इतिहाससम्बन्धी जानकारी दिएका छन्।

४. सन्दर्भ ग्रन्थहरू: ब्रिटानिका इन्साइक्लोपिडिया (२०१८) लगायतको सामान्य सन्दर्भ सामग्री।

संकलन गरिएका सामग्रीहरूको विषयगत विश्लेषण गरिएको छ। इतिहास, धर्म, भाषा र राजनीतिक प्रभाव जस्ता विषयगत श्रेणीहरू अन्तर्गत तथ्यांकहरूको छनोट, वर्गीकरण र व्याख्या गरिएको छ। यस विधिद्वारा किरात संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावका विभिन्न पाटाहरूलाई व्यवस्थित ढंगले प्रस्तुत गर्न सहज भएको छ।

सैद्धान्तिक ढाँचा:

यस शोधलाई दुई प्रमुख सैद्धान्तिक ढाँचाहरूले आधार प्रदान गर्दछः

१. सांस्कृतिक प्रसारवाद:

सांस्कृतिक प्रसारवाद भन्नाले एक संस्कृतिबाट अर्को संस्कृतिमा सांस्कृतिक तत्वहरू (जस्तै विचार, प्रविधि, भाषा, धार्मिक मान्यता, रीतिरिवाज) को प्रसार हुनु हो। रोजर्स (२००३) ले यसलाई "नवीनताको प्रसार" को रूपमा परिभाषित गरेका छन्, जसअनुसार कुनै पनि नयाँ विचार वा अभ्यास समयको साथ समाजको विभिन्न सदस्यहरूमा फैलिन्छ। यो प्रसार विभिन्न मार्गहरूद्वारा हुन सक्छ, जस्तै:

प्रत्यक्ष सम्पर्क: दुई संस्कृतिबीचको व्यापार, युद्ध, वा अन्य किसिमको प्रत्यक्ष अन्तरक्रियाद्वारा।

मध्यस्थता: कुनै तेस्रो पक्षको माध्यमबाट, जस्तै व्यापारी वा मिशनरीहरूद्वारा।

उत्तेजना प्रसार: जब एक संस्कृतिले अर्को संस्कृतिको विचारबाट प्रेरित भएर त्यसको आधारमा आफ्नै नयाँ रूप विकसित गर्छ (क्रोबर, १९४०)।

किरात संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावको अध्ययनमा, तिब्बतसँगको ऐतिहासिक

राजनीतिक सम्बन्ध, व्यापार, र सांस्कृतिक आदानप्रदानले गर्दा तिब्बती भाषा, धर्म (बोन र बौद्ध), र रीतिरिवाजहरू किरात समाजमा प्रसारित भएको मान्न सकिन्छ। होफ्स्टेड (२००१) ले उल्लेख गरेका छन् कि सांस्कृतिक मान्यताहरू सीमा नाघेर फैलिन सक्छन्, विशेष गरी जब दुई संस्कृतिहरू निकट सम्पर्कमा आउँछन्।

२. समन्वयवाद:

समन्वयवाद भन्नाले दुई वा बढी भिन्न धार्मिक वा सांस्कृतिक परम्पराहरूको मिश्रणबाट नयाँ र समन्वित रूपको उदय हुनु हो। लियोपोल्ड र जेन्सेन (२००४) का अनुसार, यो एक सांस्कृतिक र धार्मिक प्रक्रिया हो जसमा भिन्न मान्यताहरू र अभ्यासहरू एक-अर्कामा मिसिएर नयाँ अर्थ र रूप प्राप्त गर्छन्। शा: र स्टुअर्ट (१९९४) ले यसलाई "धार्मिक संश्लेषणको राजनीति" को रूपमा हेरेका छन्, जसले गर्दा शक्ति सम्बन्ध, पहिचान, र सांस्कृतिक अधिकार जस्ता पक्षहरू समेत जोडिएका हुन्छन्।

बास्टाइड (१९७८) ले आफ्नो अफ्रिकन-ब्राजिलियन धर्मको अध्ययनमा देखाएका छन् कि कसरी दमित समूहहरूले आफ्नो मौलिक धार्मिक मान्यतालाई शासक वर्गको धर्मसँग मिलाएर अभ्यास गर्छन्, जसले गर्दा एक समन्वित धार्मिक रूप सिर्जना हुन्छ। किरात युमा धर्ममा तिब्बती बोन धर्मका तत्वहरूको समावेशले यसै समन्वयवादी प्रक्रियालाई संकेत गर्दछ। किरातीहरूले तिब्बती बोन धर्मका जादू, भूतप्रेत मन्छाउने र भोग दिने जस्ता रीतिथितिहरूलाई आत्मसात् गरेर आफ्नो मौलिक युमा धर्मसँग समन्वय गरेका छन्, जसले गर्दा एक विशिष्ट र समृद्ध धार्मिक परम्पराको विकास भएको छ।

प्रस्तुति र छलफल

१. ऐतिहासिक पृष्ठभूमिः तिब्बती-किरात अन्तरक्रिया

किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभावको बुझाइको लागि ऐतिहासिक सन्दर्भलाई बुझ्नु अत्यावश्यक छ। सातौं शताब्दीलाई यस अन्तरक्रियाको सुरुवाती महत्त्वपूर्ण कालखण्ड मान्न सकिन्छ। इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङ (२००३) को अनुसार, तिब्बतको युनान प्रान्तबाट विभिन्न किराती समूहहरूले नेपालको पूर्वी भूभागमा प्रवेश गरेका थिए। यसै क्रममा, शान मकवान वंशका माव रोङको नेतृत्वमा ७ सय परिवारको एक ठूलो समूहले मोरङ (तत्कालीन मावरोंग) क्षेत्रमा वस्ती बसाए।

तर, यो क्षेत्र दश लिम्बूवानको अधीनमा रहेकाले उनीहरू त्यहाँबाट लखेटिए र तिब्बतको खम्पाजोंङमा गएर आश्रय लिए।

त्यही बेला तिब्बतमा शक्तिशाली राजा स्रङ चङ गम्पो (६१८–६४९ ई.) ले शासन गरिरहेका थिए। उनको राज्य विस्तारको नीतिको अन्तर्गत नेपाल र उत्तर भारतका केही भूभागहरू पनि परेका थिए। चेमजोङ (२००३) ले उल्लेख गरे अनुसार, राजा स्रङ चङ गम्पोले माव रोङलाई लिम्बुवान दखल गर्न र उत्तर भारतको मिथिलासम्म आक्रमण गर्न किरात-तिब्बती मिश्रित सैन्यबलद्वारा सहयोग गरे। यसै आक्रमणको क्रममा थप किराती र तिब्बतीहरूको लिम्बुवानमा आगमन भयो र अन्ततः माव रोङलाई लिम्बुवानको राजा घोषित गरियो।

यस घटनाले किरात क्षेत्रमा तिब्बतीको राजनीतिक र सैन्य प्रभावको सुरुवाती बिन्दुको रूपमा चिन्ह लगाउँछ। यसरी सातौं शताब्दीमा नेपाल र किरातराज्य तिब्बती प्रभाव क्षेत्रभित्र पर्नु स्वाभाविक थियो, जसलाई राहुल सांकृत्यायन (१९५१) र बि.पी. सिंह (१९५४) जस्ता इतिहासकारहरूले पनि स्वीकार गरेका छन्।

२. धार्मिक प्रभावः युमा धर्म, बोन र बौद्ध धर्म

राजनीतिक प्रभावसँगसँगै धार्मिक प्रभाव पनि आयो। माव रोङ बौद्धमार्गी राजा थिए र उनले बौद्ध ग्रन्थहरू किरात रोंग भाषामा अनुवाद गरेका थिए (चेमजोङ, २००३)। यसले गर्दा बौद्ध धर्मको किरात समाजमा प्रवेश भएको अनुमान गर्न सकिन्छ।

यसपछि उबा हाङको शासनकालमा उनकी रानी सियुन नोसुनो हाङ्माले युमापन्थ (युमाइजम) लाई राज्यको धर्मको रूपमा लागू गरिन्। तर, युमा धर्मको सबैभन्दा ठूलो पुनरुत्थान भयो सिरिजङ्गा राजा (सन् ८८२-९२५) को समयमा। उनी आफैं एक आध्यात्मिक गुरु थिए र समाज सुधारक थिए। उनले विलुप्तप्राय युमा धर्मलाई पुनर्जीवित गरे। मोहनकुमार तुम्बाहाङ (२०१३) को अनुसार, उनी तिब्बतको ल्हासामा गएर नालन्दा विश्वविद्यालयबाट दीक्षित विद्वानहरूसँग भेट गरे र किरात लिपी (सिरिजङ्गा लिपी) को निर्माण गरे।

यहाँ महत्त्वपूर्ण कुरा के हो भने, सिरिजङ्गाले पुनर्जीवित गरेको युमा धर्ममा तिब्बती बोन धर्मको प्रभाव स्पष्ट देखिन्छ। अन्तर्राष्ट्रिय शोधकर्ता चार्ल्स बेल (१९२८) ले आफ्नो शोधमा उल्लेख गरेका छन् कि सिरिजङ्गाले तिब्बती बोन धर्मसँग

मिल्दोजुल्दो युमा धर्मको प्रचार प्रसार गरे। बोन धर्ममा जादू, भूतप्रेत मन्छाउने र भोग दिने जस्ता रीतिथितिहरू प्रचलित छन् (ब्रिटानिका इन्साइक्लोपिडिया, २०१८)। यी रीतिथितिहरू किरात युमा धर्ममा पनि विद्यमान छन्। यसले किरात धर्म र तिब्बती बोन धर्मबीचको धार्मिक समन्वय (Syncretism) को ढाँचालाई स्पष्ट संकेत गर्दछ। अर्थात, किरातीहरूले आफ्नो मौलिक युमा धर्ममा तिब्बती बोन धर्मका केही तत्वहरूलाई समेटेर एक समृद्ध र समन्वित धार्मिक परम्पराको विकास गरेका हुन्।

यो प्रभाव पछिको इतिहासमा पनि जारी रह्यो। अठारौं शताब्दीमा सिक्किमका किरातहरूलाई तिब्बती शासकहरूको इच्छाअनुसार तिब्बती लिपी सिक्न र बौद्ध धर्म अपनाउन लगाइयो। यसको विरोधमा अठारौँ शताब्दीमा तेओङसी सेन थेबेले सिरिजङ्गा लिपी र युमा धर्मको पुनरुत्थान गर्न खोजे, तर बौद्ध भिक्षुहरूको विरोधले गर्दा उनको हत्या भयो। यस घटनाले तिब्बती बौद्ध धर्मको प्रभुत्व र किरात मौलिकताको बीचको तनावलाई देखाउँछ।

३. भाषिक र सांस्कृतिक सादृश्यताः निङ्मा र निङ्वाफू

भाषा सांस्कृतिक आदानप्रदानको सबैभन्दा टुङ्गो साक्षी हो। तिब्बती परम्परामा 'निङ्मा' शब्दले प्राचीन वा पुरानो जनाउँछ र यो एक सम्मानित आध्यात्मिक परम्पराको नाम हो। यसैगरी, किरात लिम्बूहरूको मूल देवता वा चेतनालाई 'निङ्वाफू' भनिन्छ। यहाँ 'निङ्वाफू' शब्दले लिम्बू भाषामा मस्तिष्क, मन, सम्झना जनाउँछ।

ध्वनिको हिसाबले 'निङ्मा' र 'निङ्वाफू' करिव समान सुनिन्छन्। अर्थको हिसाबले हेर्दा पनि दुवै शब्दहरूले अतीत, प्राचीनता, चेतना र स्मृतिसँग सम्बन्धित अवधारणालाई जनाउँछन्। तिब्बतीहरूको लागि 'निङ्मा' भन्नाले प्राचीन ज्ञानको भण्डार हो भने किरातीहरूको लागि 'निङ्वाफू' भन्नाले आन्तरिक चेतना र सम्झनाको स्रोत हो। यो शब्दगत साम्यता संयोग होइन। यो त दुई संस्कृतिबीच लामो समयदेखि चलिआएको गहिरो सांस्कृतिक र आध्यात्मिक आदानप्रदानको द्योतक हो। यो सम्बन्ध सांस्कृतिक प्रसार (Cultural Diffusion) को एउटा उत्कृष्ट उदाहरण हो।

निष्कर्ष:

यस अध्ययनले किरात धर्म र संस्कृतिमा तिब्बती प्रभाव गहन, बहुआयामी र ऐतिहासिक रूपले प्रमाणित छ भन्ने निष्कर्षमा पुगेको छ। यो प्रभाव मुख्यतया तीन

क्षेत्रमा देखिन्छ:

प्रथम, ऐतिहासिक-राजनीतिक क्षेत्रमा: सातौं शताब्दीमा तिब्बती राजा स्रङ चङ गम्पोको शासनकालदेखि नै किरात क्षेत्रहरू तिब्बतीको प्रभाव क्षेत्रभित्र परेका थिए। माव रोङ जस्ता राजाहरूको उदय तिब्बती सैन्य र राजनीतिक सहयोगबाट नै भएको थियो, जसले गर्दा तिब्बती संस्कृति र धर्मको लागि मार्ग सजिलो भयो।

दोस्रो, धार्मिक क्षेत्रमा: किरातीहरूको युमा धर्मले तिब्बती बोन धर्मको जादू, भूतप्रेत मन्छाउने र भोग दिने जस्ता रीतिथितिहरूलाई समेटेको छ। सिरिजङ्गा जस्ता समाज सुधारकहरूले युमा धर्मलाई पुनर्जीवित गर्दा पनि यसले बोन धर्मसँगको निकटतालाई अस्वीकार गरेको देखिँदैन। साथै, बौद्ध धर्मको प्रभाव पनि राजा माव रोङको कालदेखि नै रहेको छ।

तेस्रो, भाषिक र सांस्कृतिक क्षेत्रमा: तिब्बती 'निङ्गा' र किरात लिम्बूको 'निङ्वाफू' शब्दबीचको ध्वनिगत र अर्थगत साम्यताले दुई संस्कृतिबीचको साझा सांस्कृतिक इतिहास र आध्यात्मिक चेतनाको अस्तित्वलाई जनाउँछ।

अन्ततः, किरात धर्म र संस्कृति आफ्नो मौलिक पहिचानमा अडिग रहे तापनि ऐतिहासिक रूपमा तिब्बती संस्कृतिसँगको निकट सम्पर्कले गर्दा तिब्बती प्रभावबाट अलग रहन सकेन। यो प्रभावले किरात संस्कृतिलाई कमजोर पार्नुको सट्टा यसलाई समृद्ध र बहुआयामी बनाउनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको देखिन्छ। भविष्यमा किरात धर्ममा हिन्दुत्वको केही प्रभाव पर्न सक्ने सम्भावना छ, तर तिब्बती प्रभाव यसको इतिहास र पहिचानमा गहिरो रूपमा जरा गाडेर स्थायी अंशका रूपमा रहनेछ।

सन्दर्भ सूची:

Bastide, R. (1978). The African religions of Brazil: Toward a sociology of the interpenetration of civilizations. Johns Hopkins University Press.

Bell, C. (1928). *The people of Tibet.* Clarendon Press.

Britannica Encyclopedia. (2018). *Bon.* https://www.britannica.com/topic/Bon

Chemjong, I. (1965). *Kirat Mundhum Khahun.* Hiraman Chemjong.

Chemjong, I. (2003). *Kirat history and culture* (4th ed.). Kirat Yakthung Chumlung.

Hofstede, G. (2001). Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations (2nd ed.). Sage Publications.

Kroeber, A. L. (1940). Stimulus diffusion. *American Anthropologist,* 42(1), 1–20. https://doi.org/10.1525/aa.1940.42.1.02a00030

Leopold, A. M., & Jensen, J. S. (Eds.). (2004). *Syncretism in religion:* A reader. Routledge.

Rogers, E. M. (2003). *Diffusion of innovations* (5th ed.). Free Press.

Sankrityayan, R. (1951). *Kumao.* Rajkamal Prakashan.

Shaw, R., & Stewart, C. (Eds.). (1994). Syncretism/anti-syncretism: The politics of religious synthesis. Routledge.

Singh, B. P. (1954). *Decline of the kingdom of Magadha.* Motilal Banarsidass.

Stewart, C., & Shaw, R. (1994). *Syncretism and the commerce of symbols.* In R. Shaw & C. Stewart (Eds.), Syncretism/anti-syncretism: The politics of religious synthesis (pp. 1–26). Routledge.

Subba, J. R. (2004). Mahatma Sirijunga Singthebe: The great social awakener. Sikkim Yakthung Saplopa.

Tumbahang, M. K. (2013). *Sirijunga: A historical study* [Unpublished doctoral dissertation]. Tribhuvan University.

Wikipedia. (2018, Aug). *Nyingma.* https://en.wikipedia.org/wiki/Nyingma

Winthrop, R. H. (1991). Dictionary of concepts in cultural anthropology. Greenwood Press.

७

मेची कोशी शब्द व्युत्पतिमा स्थानियता र ऐतिहासिकता

सारांश

यस अनुसन्धान लेखको केन्द्रीय उद्देश्य नेपालको पूर्वी क्षेत्रमा अवस्थित मेची र कोशी नदीहरूको नामकरणको व्युत्पत्तिलाई ऐतिहासिक र भाषिक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गर्नु हो। परम्परागत रूपमा प्रचलित र संस्कृत साहित्यमा आधारित व्याख्याहरूले स्थानीय इतिहास र संस्कृतिलाई उपेक्षित बनाएका छन्। यस अध्ययनले ती परम्परागत दृष्टिकोणहरूको विपरीत, स्थानीय किरात आदिवासी जनजातिहरूको मौखिक इतिहास, भाषिक विशेषता र सांस्कृतिक परम्परालाई प्रमुख प्रमाणको रूपमा प्रस्तुत गर्दछ।

लेखमा प्रमुख रूपमा इतिहासकार इमानसिंह चेम्जोङ (२००३) का लेखनलाई आधार बनाइएको छ। यसले "मेची" शब्दको उत्पत्ति "म्लेच्छ" शब्दसँग जोड्छ, जुन शब्द प्राचीन संस्कृत ग्रन्थहरूमा किरातहरूको लागि प्रयोग गरिन्थ्यो। यो "म्लेच्छ" बाट स्थानीय रूपमा "मेचे" जाति बनेको र किरात भाषाको "ली" प्रत्यय जोडिँदै "मेचेली" र अन्ततः "मेची" नदीको नामाकरण भएको तर्क प्रस्तुत गरिएको छ।

त्यस्तै गरी, "कोशी" को नामकरण कोच जातिको शक्तिशाली ऐतिहासिक उपस्थितिसँग जोडिएको देखाइएको छ। कोचहरूले ऐतिहासिक कालखण्डमा यस

क्षेत्रमा विशाल साम्राज्य स्थापना गरेका थिए। लेखमा गरिएको तर्क अनुसार, "कोच" जातिको नाममा नै "ली" प्रत्यय जोडिँदै "कोचली" बनेको र पछि भाषिक परिवर्तन (अपभ्रंस) हुँदै "कोशी" को रूपमा परिणत भएको हुनसक्छ।

यसरी, यो लेखले मेची र कोशी नदीहरूको नामहरू केवल भौगोलिक सङ्केत मात्र नभएर, स्थानीय किरात र कोच आदिवासी जनजातिहरूको सांस्कृतिक अस्तित्व, ऐतिहासिक गौरव र भाषिक विरासतको जीवन्त प्रमाण हो भन्ने सिद्धान्तलाई पुष्टि गर्दछ। यस अध्ययनको निष्कर्षले नेपाली इतिहासलेखन र सांस्कृतिक अध्ययनमा स्थानीय जनजातीय स्रोत र दृष्टिकोणलाई अझ समावेशी रूपमा एकीकृत गर्न आवश्यकता रहेको छ भन्ने कुरामा जोड दिँदै, केन्द्रीकृत सांस्कृतिक इतिहासलेखनको सीमिततालाई पनि इङ्गित गर्दछ।

शब्दकुञ्जी: मेची, कोशी, व्युत्पत्ति, किरात, स्थानीयता, ऐतिहासिकता, म्लेच्छ, कोच जाति, नेपाल, नामकरण।

पृष्ठभूमि

मार्केण्डेय पुराणका अनुसार महाभारतकालमा प्रभुख सात किरात राज्यहरू अश्वाकुट वा काबुल, कुल्य वा कुलु उपत्यका, मत्स्य वा उत्तर विहार, पौन्ड्रा वा बंगाल, सुमर वा आसाम, मलक वा म्लेक वा लोहित, किन्नर वा किरात वा गढवाल र नेपाल थिए। किरात राष्ट्रहरूमा खम्बोज वा खम्बोजा, यभव वा ग्रीक, सक वा सिथियन, पल्लभ वा पार्थियन, परशिका वा पर्सियन, परद वा बाल्हिका, चिनीया किरात वा असुर र खस थिए। आर्यहरूले यिनीहरूलाई आफ्नो ग्रन्थमा शुद्र भनेर लेखे (मनुस्मृति दशौं अध्याय)। महाभारतकालमा विहारमा हर्वा हाङ र बंगालमा दर्बा हाङ र मोरङ क्षेत्रमा विराथ, झापा क्षेत्रमा किचक र सत्य नामका किरात राजाहरू राज्य गर्दथे। त्यसमध्ये विराथ (विराट) नामी राजा थिए जहाँ पाँच पाण्डव गुप्तवास बसेका थिए (चेमजोङ, २००३)।

अनुसन्धानको महत्त्व: यसले नेपालको सांस्कृतिक इतिहासलाई पुन: परिभाषित गर्न, स्थानीय जनजातिहरूको योगदानलाई मान्यता दिन र ऐतिहासिक विवरणहरूमा स्थानीय स्रोतहरूको एकात्मकरणको आवश्यकतालाई जनाउँछ।

अनुसन्धानको उद्देश्य: यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य मेची र कोशी नदीहरूको नामको व्युत्पत्तिलाई स्थानीय किरात इतिहास, भाषा र सांस्कृतिक परम्पराहरूको

आधारमा विश्लेषण गर्नु हो।

अनुसन्धान प्रश्न:

मेची र कोशी नदीहरूको नामको उत्पत्ति स्थानीय किरात इतिहास र भाषासँग कसरी जोडिएको छ?

स्थानीय "ली" प्रत्ययले नामकरण प्रक्रियामा कस्तो भूमिका खेलेको छ?

कोच जातिको ऐतिहासिक उदय र पतनले कोशी नदीको नामकरणमा कसरी प्रभाव पारेको छ?

शोधविधि

यस अध्ययनले गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचा अवलम्बन गर्दछ, जसको लागि ऐतिहासिक र सांस्कृतिक विश्लेषणलाई केन्द्रीय ढाँचाको रूपमा प्रयोग गरिएको छ। तथ्याङ्कन र व्याख्याको लागि निम्न विधिहरू प्रयोग गरिएका छन्:

क) मौलिक ऐतिहासिक ग्रन्थहरूको विश्लेषण: इमानसिंह चेम्जोङको "किरात इतिहास र संस्कृति" (२००३) लगायत किरात इतिहासका प्राथमिक स्रोतहरूको गहन अध्ययन।

ख) भाषिक विश्लेषण: किरात भाषामा प्रयोग हुने "ली" प्रत्ययको भूमिका र अपभ्रंस (ध्वनि परिवर्तन) प्रक्रियाको अध्ययन (चेमजोङ, २००३)।

ग) ऐतिहासिक तुलनात्मक विधि: महाभारतकालीन राज्यहरू, किरात राज्यहरू, र कोच साम्राज्यको विस्तारको तुलनात्मक अध्ययन।

घ) द्वितीयक स्रोतहरूको समीक्षा: रामकुमार पाण्डे (१९८५) र सोमप्रसाद खतिवडा (२०१३) जस्ता विद्वानहरूका लेखहरूको आलोचनात्मक मूल्याङ्कन।

सैद्धान्तिक वा अध्ययन ढाँचा

यस अनुसन्धानले "स्थानीय ज्ञान प्रणाली" को सैद्धान्तिक ढाँचालाई आधार बनाउँछ (अग्रवाल, १९९५)। यो ढाँचाले स्थानीय समुदायहरूको भाषा, मौखिक इतिहास, र सांस्कृतिक अभ्यासहरूलाई वैध ज्ञानको स्रोतको रूपमा मान्यता दिन्छ र केन्द्रीय वा प्रभुत्वशाली सांस्कृतिक विवरणहरूद्वारा तिनलाई हेय वा उपेक्षा गरिने

प्रवृत्तिको विरोध गर्दछ। यस अध्ययनले विशेष गरी किरात समुदायको भाषिक र ऐतिहासिक ज्ञानलाई मेची र कोशीको नामकरणको लागि एक विश्वसनीय स्रोतको रूपमा स्थापित गर्न खोज्दछ, जुन परम्परागत रूपमा संस्कृत साहित्यमा मात्र सीमित रहेको छ (खतिवडा, २०१३)।

बुँदागत प्रस्तुती

(क) मेची र कोशी शब्दको व्युत्पत्तिमा स्थानीयता पहिलो आधार

महाभारतकालीन पाँच पाण्डव गुप्तवासमा लुक्न आएको बेला उत्तर बिहार, उत्तर बंगाल र आसाममा किरातीहरू राज्य गर्दथे। आर्यहरूले किरात पूर्वमा छन् भन्ने सुनेका थिए। आर्यहरूले आसाम र लोहित देशलाई म्लेच्छ देश नाम दिए। यही म्लेच्छ देशबाट म्लेच्छ र म्लेच्छबाट मेच वा मेचे जाति बनेको हो (चेमजोङ, २००३)। मेरो विचारमा, यही मेचे जाति बसोबास गर्ने क्षेत्रमा बग्ने नदीलाई पछि मेची नदी भनिएको हुनुपर्छ। मेची नाम रहनुमा मेचे जातिको इतिहास गाँसिएको देखिन्छ।

यसको आधार स्वरूप म इतिहासकार चेमजोङकै एउटा तथ्य अघि सार्दैछु। लिच्छवी नाम किरात शब्द हो। 'लि' भन्नाले एउटा निश्चित परिवार वा वर्ग र 'छा' भनेको सन्तान अर्थात् 'लि' का सन्तान भन्ने बुझिन्छ। किरात भाषामा 'ली' शब्दको प्रयोग धेरै हुन्छ। 'ली' शब्दले परिवार बुझाउँछ। इतिहासमा लिच्छवीकालको पतन भए पछि यिनीहरू नेपालको पूर्वी पहाड दिल्पा, नेचा, डुङ्गा, डिम्मा, पारा, सेर्मा, माक्पा, सावा नामक ठाउँमा आश्रय खोजेर बसे (चेमजोङ, २००३)। पछि यिनीहरू बसेको ठाउँको नामबाट 'ली' थपेर त्यहाँको 'बस्ने' वा 'वासी' बोधक शब्द निर्माण भएको छ। जस्तैः तत् ततवासीलाई हामी दिल्पाली, नेचाली, हुङ्गाली, डिम्माली, पाराली, सेर्माली, माक्पाली, सावाली नामले सम्बोधन गर्दा त्यहाँका बासिन्दा भनेर बुझ्दछौं। मलाई विश्वास छ, किरातका सन्तान 'मेचे' शब्दमा 'ली' प्रत्यय जोडेर 'मेचेली' बाट अपभ्रंस भई 'मेची' बनेको बलियो सम्भावना देखिन्छ।

कोशी नामाकरणको खोजी विभिन्न विद्वानहरूले गरेका छन्। रामकुमार पाण्डेका अनुसार कोशी नदीको उत्पत्ति तिब्बतमा भएकाले उनी तिब्बती भाषामा यसको अर्थ खोज्दछन्। तिब्बतमा कोशीलाई 'को' या 'कू' भनिन्छ। यहीबाट यस क्षेत्रमा बसोबास गर्ने किरातहरूले यो नदीलाई कोशी भनेका हुन् भन्ने उनको मत रहेको छ (पाण्डे, २०४३)। यसैगरि सोमप्रसाद खतिवडाले यसको अर्थ संस्कृत

साहित्यमा खोजेका छन्। उनी संस्कृत साहित्यमा यस नदिको नाम कौशिकी उल्लेख भएको र यसलाई कुशिक ऋषिकी पुत्रीको नाम मानिएको बताउँछन्। यस्तै कौशिकीलाई संस्कृत साहित्यमा शिवकी शक्ति उमा या पार्वतीको नामले जान्ने गरिएको खतिवडाले बताएका छन् (खतिवडा, २०१३)। यसबाट कौशिकी शब्द किरात सभ्यतासित गाँसिएको थाहा हुन्छ।

'कोशी' नदीको नाम व्युत्पत्तिमा यस क्षेत्रका बासिन्दा किरात कोच अर्थात् हालका राजवंशीसित जोडेर हेर्न म बढी युक्तिसंगत देख्दछु। यो नदी आर्य यो क्षेत्रमा आउनु पूर्व नै यो क्षेत्रमा किरात कोच जातिको राज्य स्थापना भएकोले कोच जाति समिप बग्ने नदीलाई यस अघि नै पहिचान पक्कै गरिएको हुनुपर्छ। नामाकरणको अर्थ थाहा पाउन आर्य साहित्यको भर पर्नु पर्दैन। किनभने यसलाई स्थानीय जाति वा क्षेत्रलाई जनाउने हिसाबले नदीको नामाकरण भएको हुनु पर्छ। यहाँ बसोबास गर्ने जाति 'कोच' मा 'ली' प्रत्यय जोडेर 'कोची' र पछि अपभ्रंस भएर 'कोशी' नाम रहन गएको हुन सक्ने बलियो सम्भावना मैले पाएँ।

(ख) ऐतिहासिक आधारहरू

यी माथिका तर्कहरू राख्नलाई म केही ऐतिहासिक पृष्ठभूमिलाई आधारको रूमा उठाउन चाहन्छु। कोच, मेच जातिको उदय र पतन कसरी भयो इतिहास हेरौं। ई.पु. १२५ मा किरात देशमा राजा पर्वतेका सातौं पुस्ता राजा सम्योकहाङको पालामा विद्रोह भयो। मधेसिया किरातले राजा साम्योकको शासनको विरोध गरे। बाजदेव (जसको संस्कृत नाम वासुदेव) को नेतृत्वमा साम्योकहाङको शासन अन्त्य गरे र हालको पूर्वी नेपालको शासकको रूपमा बाजदेव उदाए। राजधानी लिबाङमा राखे। उनी पछि १२ राजाहरू शंखदेव, देवशंख, देवापुर, देवभिच्छुक, देवघाण्टुक, सोतुङहाङ, लिम्दुङहाङ, लिजेहाङ , मापुङहाङ, डेण्डेहाङ, र कुन्दुङजापाले शाासन गरे। कुन्दुङजापाका चार छोराहरू मुधुङगे, सानधुङगे, कानेहाङ र कोचुहाङ थिए। यिनीहरूले राज्यलाई विभाजन गरे। यी मध्ये कोचुहाङ उत्तर बंगालमा गए र कोचपिगुरी राज्यको स्थापना गरी शासन गरे। जसमा बसोबास गर्ने जनतालाई कोच जाति भनियो। जसको नाम अहिले कुचविहार भएको छ।

चौथो शताब्दीमा आसाममा शक्तिशाली किराती कोच राजा शङ्कालको उदय भयो। उनका १ लाख घोडा, ४ हजार हात्ती, र ४ लाख सैनिक थिए। उनले कुशान (खसान) राज्यलाई पनि जिते र विहारलाई पनि जिते। यसरी उनको राज्य

पूर्वमा अफगानिस्तानदेखि पश्चिममा आसामसम्म फैलियो। राजधानी कामरूप देखि लखनौति बंगालमा सारे। त्यसबेला पर्सियन राजा अफ्रसियाबले ५० हजार मंगोलियन सैनिकसहित आक्रमण गरे पहिलो पटक हारे तर दोस्रोपटक जिते। तर पहिलो पटक हारेका मंगोलियन सैनिक उत्तरी हिमाली भूभागमा लुके र यतै बसे। इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङले हालको लेप्चा जाति यिनै शरणार्थी सैनिक भएको र र इलाम शब्द उनीहरुले ल्याएको उल्लेख गरेका छन्। यसरी शक्तिशाली किरात कोच साम्राज्य तितर–बितर भयो। यिनै तितर–बितर भएका जातिहरू नै पछि संगठित भएर काठमाडौं उपत्यकामा किरातशासनलाई हटाएर लिच्छवी शासन सुरू गरे भनेर इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङले भनेका छन्।

१६ औं शताब्दीमा आसाममा राजा हरिया कोचको उदय भयो। उनले गोवालपारालाई राजधानी बनाएर शासन गर्न थाले। उनका छोरा विशु कोचले अरू कोच तथा मुसलमानलाई पनि अधिनमा ल्याए। उनले अधिराज्यलाई बलियो बनाए र हिन्दू धर्म ग्रहण गरे, अनि आफ्नो नाम पनि विश्वसिंह कोच राखे। उनले हिन्दू धर्मलाई राजकीय मान्यता दिएर कामाक्ष मन्दिरको मर्मत गरी पुरोहितहरूको व्यवस्था गरिदिए। उनका १९ जना छोरा थिए, तिनमध्ये शुक्लध्वज चिल्ला राईको नामले विख्यात भए। विश्वसिंह कोच हिन्दूधर्म प्रति झुकाव भएकाले आफ्ना छोरालाई संस्कृत पढाउन बनारस पठाए। संस्कृत पढेर आएपछि नर नारायण कोच राजा भए र उनका भाई चिल्ला राई सैनिक प्रमुख भए। उनले राज्य विस्तार गरे र उत्तर विहारदेखि आसामसम्मको राज्य स्थापना गरी ४० वर्ष शासन गरे।

त्यसबेला हिन्दूले कोचलाई म्लेच्छ भनेर हेय भावले हेर्दथ्यो। राजा नर नारायणले उनका भाई चिला राईसित सल्लाह गरेर कोच थरलाई राजवंशी बनाउने निधो गरे र राज्यमा हिन्दू कोचलाई राजवंशी भन्न वा बन्न अभियान चलाए। यसरी हिन्दू पुरोहितहरूले पैसा लिंदै कोचलाई धमाधम हिन्दू राजवंशी बनाए। त्यसबेला ८ लाख कोच भएको बताइएको छ। धेरैजसो कोच विपन्न थिए, यसैले उनीहरूले हिन्दू पंडित पुरोहितलाई पैसा दिन सकेनन् र उता मुस्लिममा जाँदा पैसा नलाग्ने भएकाले धेरै कोच मुस्लिम बने। अझै पनि मुस्लिमलाई हिन्दू राजवंशीले हेय दृष्टिले हेरेकाले आपसमा राजवंशीबीच आसाममा ठूलो भिडन्त भयो र तिनको पतन पनि भयो भनेर इतिहासकार इमानसिंह चेमजोङले बताएका छन्।

छलफल

कोशी नामाकरण सम्बन्धमा उल्लेखित पृष्ठभूमि बुझ्नु सहायक हुनेछ। माथि विद्वानहरूको मत आ–आफ्नो ठाउँमा सही होला तर यसले जिज्ञाशा भने शान्त हुँदैन। तिब्बती 'को' या 'कू' यहाँ आउँदा कोशी बन्ने आधार के हुन् ती प्रष्ट छैनन्। यस्तैगरि संस्कृति साहित्यमा कोशीलाई शक्ति स्वरूप उमाको रूपमा मानिएको प्रतीकको रुपमा जनाइएको भएता पनि कोशी नामको व्युत्पत्तिका बारेमा तथ्य मौन छ। कौशिकी शब्दबाट कोशी व्युत्पन्न भएको भन्ने सन्दर्भमा कौशिकी शब्दको अर्थ चञ्चल हो, ऋषिकी छोरी त्यस्तै स्वभाव अनुरुप कौशिकी राखिएको हुनसक्छ तर सवाल कोशी नदी जेठो हो कि कौशिकी पुत्री जेठो भन्ने उठ्छ। कौशिकी पुत्री नजन्मुन्जेल यो नदिको नाम के थियो कि कोशी थियो भन्ने पनि सवाल उठ्छ। मेरो भनाई कोशी जेठो कि कौशिकी जेठो भन्ने हो। किनभने आर्यको प्रवेश किरात देशमा पछि मात्र भएको थियो। या कतै किराती शब्द बाजदेवलाई संस्कृतमा वासुदेव भनिए जस्तै कोशीको संस्कृत रूप कौशिकी पनि हुनसक्ने सम्भावनालाई नकार्न सकिन्दैन।

आर्यले हेयभावले पुकारेको शब्द 'म्लेच्छ' र पछिसम्म सम्मान गर्न नसकेको शब्द वा जाति 'कोच' रहेको कुरामा माथि ऐतिहासिक तथ्य बोलेको छ। महाभारतकालीन नक्सा हेर्दा आर्यको आगमन पूर्व लामो कालखण्ड नेपालमा किरात देश रहेको स्पष्ट छ। अझ एक समय अफगानिस्तानदेखि आसाम र उत्तर विहार किरात देशमा रहेको र इतिहासको लामो कालखण्ड तराई भूभाग र असम कोचराज्य अधीन रहेको पनि इतिहासले सिद्ध गरिसकेको छ।

यहाँका नदीनालाको नामाकरणमा यहाँका जातिको भाषा, संस्कृति र पहिचान खोज्न सकिने संभावनालाई नकार्न सकिदैन। किरात भाषा र नामाकरण सम्बन्धी अन्य तथ्यहरूले मेची, कोशी शब्दको व्युत्पतिलाई सार्थक बनाइदिएका छन्। यहाँ तीन शब्दको खेलबाट 'मेची' र 'कोशी' बनेको देखिन्छ। 'म्लेच्छ' शब्दबाट 'मेच' अनि यसमा किरात शब्द 'ली' प्रत्यय लागेर 'मेचे' वा 'मेची' बनेको छ। यसैगरि 'कोच' शब्दमा 'ली' प्रत्यय लागेर 'कोची' भएर 'कोशी' बनेको हुनसक्ने बलियो आधार भेटिएको छ।

निष्कर्ष

'मेची' र 'कोशी' शब्दको ब्युत्पत्ति स्थानीय आदिवासीको प्राचीनतम्

लोकगाथा तथा ऐतिहासिक आधारमा खोजी र विश्लेषण गर्दा बढी तथ्यपरक र सत्यनजिक पुगिन्छ। किरात कोच जातिको गौरव र आर्यसंस्कृतिको दृष्टिकोणबाट मेची र कोशी शब्दको ब्युत्पत्ति भएको पाइन्छ। यसैले मेची नदीको नामाकरणमा मेचे जाति र कोशी नदीको नामाकरण यस क्षेत्रमा लामो कालखण्ड साम्राज्य चलाएको कोच जातिको नामसित जोडिएको ऐतिहासिक तथ्यहरूलाई मध्यनजरमा राखेर हेर्नु पर्दछ। 'म्लेच्छ' वा 'मेच' वा 'मेचे' र 'कोच' शब्दहरूमा किरात शब्द 'ली' प्रत्यय लागेर क्रमसः मेची र कोशी बनेकोमा हामीले गौरव मान्नु पर्दछ।

References

Agrawal, A. (1995). Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge. *Development and Change*, 26(3), 413-439.

Chemjong, I. S. (2003). *History and culture of the Kirat people.* Kirat Yakthung Chumlung.

Khatiwada, S. P. (2013). *Koushiki Sanskriti.* Sri Jagat Guru Pith.

Pande, R. K. (1985). *Geography of Nepal.* Centre for Altitude Geography.

८

दैवी सत्ता र मानवीय चेतना: अवतारवाद, अवसरवाद र लोकतान्त्रिक सोचको संघर्ष

सार

यस लेखले अवतारवाद र अवसरवादबीचको अन्तर्सम्बन्धलाई धार्मिक दर्शन, इतिहास र राजनीतिक चेतनाको दृष्टिले विश्लेषण गर्छ। अध्ययनको केन्द्रमा दुई मौलिक प्रश्न छन्—पहिलो, कसरी धार्मिक मिथक र दर्शनले सत्तालाई दैवीय वैधता प्रदान गर्छन्; र दोस्रो, कसरी त्यही संरचनाभित्र अवसरवादले व्यक्तिगत वा समूहगत लाभ आर्जन गर्छ।

दार्शनिक रूपमा, लेखले हिन्दू दर्शनको "लीला" र "अवतार" अवधारणालाई सैद्धान्तिक पृष्ठभूमिका रूपमा ग्रहण गर्छ (ब्रिटानिका, २०२३ए; ब्रिटानिका, २०२३डी) । "लीला" ईश्वरको सृष्टि–क्रियाको स्वतन्त्र खेल हो भने "अवतार" त्यस खेलको मानवीय अभिव्यक्ति हो—तर यही विचार सत्ताले आफ्नो नैतिक अधिकार प्रमाणित गर्न प्रयोग गर्दा स्वतन्त्र चेतना खुम्चन जान्छ। इन्द्रबहादुर राईको लीलालेखन सिद्धान्तले देखाउँछ कि सिर्जनामा स्वतन्त्रता नै मूल तत्व हो। तर जब यो सिर्जनात्मक स्वतन्त्रता "अवतार" जस्तो सत्ता–केन्द्रित अर्थमा रूपान्तरित हुन्छ, तब चेतनाको स्वतन्त्रता हराउँछ र मानवीय चेतना निष्ठाको नाममा बन्धकीमा पर्न सक्छ (राई, १९७४)।

ऐतिहासिक दृष्टिले, लेखले प्राचीन मिस्रको फराओ–संस्कृतिदेखि दक्षिण एशिया र नेपालको दैवी राजत्वसम्मको विकासलाई केस स्टडीका रूपमा प्रस्तुत गर्छ (ब्रिटानिका, २०२३ए; ब्रिटानिका, २०२३सी)। यी उदाहरणहरूले देखाउँछन् कि जब सत्तालाई धर्मसँग जोडियो, तब आलोचनात्मक चेतना क्रमशः हराउँदै गयो र भक्तिभाव राजनीतिक नियन्त्रणको साधन बन्यो।

लेखको निष्कर्षमा भनिएको छ कि अवतारवाद (दैवीय अधिकारमा आधारित सत्ता) र अवसरवाद (त्यस सत्ताबाट लाभ उठाउने व्यवहार) समाजमा जब परस्पर सुदृढ बन्छन्, तब लोकतान्त्रिक मूल्यहरू क्षीण हुन्छन्। तर्कशीलता, वैज्ञानिक चेतना, र नागरिक शिक्षाको अभावमा मानिसहरू व्यक्ति–पूजा र मिथकमा फस्छन्, जसले स्वतन्त्रताको वास्तविक अर्थलाई संकुचित गर्छ। त्यसैले आधुनिक लोकतान्त्रिक समाजका लागि आस्था र विवेकबीचको सन्तुलन पुनःस्थापन गर्नु आजको प्रमुख बौद्धिक चुनौती हो।

शब्दकुञ्जी: अवतारवाद, अवसरवाद, लीला, दैवीय राजत्व, लोकतन्त्र, आलोचनात्मक चेतना

परिचय

मानव सभ्यताको विकासक्रममा धर्म, शक्ति, र संस्कृति सधैं एकअर्कासँग गहिरो रूपमा गाँसिएर आएका छन्। प्रारम्भिक समाजहरूमा नै मानिसले प्रकृति र अस्तित्वलाई बुझ्ने प्रयासमा अलौकिक शक्तिको कल्पना गरे, जसले धर्मको उदय गरायो। धर्मले केवल आध्यात्मिक मार्गदर्शन मात्र होइन, सामाजिक संयम, नैतिक अनुशासन, र राजनीतिक संरचनाको वैधानिक आधार पनि प्रदान गऱ्यो। यही कारणले सत्ताले इतिहासभरि धर्मलाई आफ्नो स्थायित्व र प्रभुत्व सुनिश्चित गर्ने साधनको रूपमा प्रयोग गरेको पाइन्छ (ब्रिटानिका, २०२३डी)।

अवतारवाद यसै प्रक्रियाको विस्तार हो — जहाँ कुनै असामान्य व्यक्ति, शासक, वा करिश्मापूर्ण नेताको व्यक्तित्वलाई दैवीय रूप प्रदान गरिन्छ। यस्तो अवधारणाले शासकलाई केवल राजनीतिक होइन, नैतिक र धार्मिक अधिकार पनि दिन्छ, जसले उसको आदेश वा निर्णयलाई “ईश्वरीय इच्छा” सरह वैधता प्रदान गर्छ। यसरी अवतारवादले सत्ता र आस्थाबीचको दूरी घटाउँछ र आलोचनाको सम्भावना कम गर्छ।

अवसरवाद, यसको पूरक व्यवहारका रूपमा, त्यही धार्मिक आभा र विश्वास प्रणालीको प्रयोग गरी व्यक्तिगत वा समूहगत लाभ लिनेतर्फ केन्द्रित हुन्छ। अवसरवादीहरूले धर्मको भावनात्मक प्रभाव र अवतारी सत्ताको प्रतीकात्मकतालाई प्रयोग गरी सत्ता, सम्पत्ति, वा सामाजिक प्रतिष्ठा आर्जन गर्ने प्रयास गर्छन् (ब्रिटानिका, २०२३बी)।

यी दुवै प्रवृत्तिहरू संयुक्त रूपमा देखा परे समाजमा आलोचनात्मक चेतना, स्वतन्त्र सोच, र प्रश्न गर्ने संस्कार कमजोर हुन्छ। नागरिक चेतनाको स्थान भक्तिभावले ओगट्छ, जसले लोकतान्त्रिक मूल्यहरू—जस्तै पारदर्शिता, जवाफदेहिता र समानताको सिद्धान्त—लाई क्षीण पार्छ। त्यसैले अवतारवाद र अवसरवादको अध्ययन केवल धार्मिक वा दार्शनिक विषय होइन, बरु सामाजिक–राजनीतिक विमर्शको पनि केन्द्रीय प्रश्न हो।

सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि: लीला र अवतारको विचार

सनातन हिन्दू दर्शनमा 'लीला' भन्ने शब्दले ईश्वरको सृष्टि–क्रियालाई दिव्य खेलका रूपमा व्याख्या गर्छ। यस धारणा अनुसार ब्रह्म वा परमात्मा कुनै उद्देश्य वा प्रयोजनका लागि होइन, आफ्नै आनन्द र सिर्जनशीलताको अभिव्यक्तिका रूपमा सृष्टि र जीवनको सञ्चालन गर्छ। लीला धर्मशास्त्रीय रूपमा गम्भीर छ—किनकि यसले ईश्वर र संसारबीचको सम्बन्धलाई बन्धन होइन, मुक्त खेलका रूपमा देखाउँछ (ब्रिटानिका, २०२३बी)।

तर यही विचार, जसले आरम्भमा स्वतन्त्रता र सिर्जनशीलताको प्रतीक दिन्थ्यो, समयक्रममा राजनीतिक र सामाजिक सत्ताको वैधता पुष्टि गर्ने उपकरणको रूपमा प्रयोग हुन थाल्यो। शासक, धार्मिक अगुवा, वा करिश्माई व्यक्तित्वहरूले आफूलाई "दैवी खेल" को भाग वा "ईश्वरको अंश" भनी चित्रण गरे—अर्थात् उनीहरूको निर्णय र कार्यलाई सामान्य मानवीय नठहराई ईश्वरीय "लीला" सरह मानियो (ब्रिटानिका, २०२३डी)। यसरी लीला र अवतारको अवधारणाले सत्तालाई पवित्रता र आलोचनाबाट पर राख्ने मानसिक ढाँचा निर्माण गरियो।

अवतारवाद यसै सन्दर्भको विस्तार हो। यसले असाधारण व्यक्तित्वलाई दैवीय आवरण प्रदान गर्छ र भक्तिभावद्वारा सामूहिक एकता र समर्पण उत्पन्न गर्छ। तर यही अवधारणाले आलोचनात्मक चेतनालाई कमजोर पार्ने सम्भावना पनि बोकेको

हुन्छ, किनकि “अवतार” को विरोध गर्नु ईश्वरको विरोध ठहरिन सक्छ। धर्म र दर्शनबीचको यो द्वन्द्वात्मक सम्बन्ध—जहाँ आस्था र तर्क एकअर्कासँग प्रतिस्पर्धा गर्छन्—अवतारवादलाई सैद्धान्तिक रूपमा जटिल बनाउँछ।

नेपाली साहित्यकार इन्द्रबहादुर राईले “लीला” लाई केवल धार्मिक अवधारणा होइन, साहित्यिक चेतनाको रूपान्तरणका रूपमा व्याख्या गरेका छन्। उनले प्रतिपादित लीलालेखन सिद्धान्त अनुसार जीवन, सृष्टि र साहित्य सबै “लीला” हुन्—जहाँ सर्जक र सृष्टि, लेखक र रचना, यथार्थ र कल्पना बीच कुनै कठोर सीमा हुँदैन। राईका अनुसार “लीला” स्वतन्त्र सिर्जनात्मक खेल हो, जसमा लेखक र पात्रहरू समान स्तरमा क्रियाशील रहन्छन्। यस दृष्टिले, धार्मिक ‘लीला’ लाई उनले लौकिक र मानवीय अर्थमा पुनःपरिभाषित गरेका छन्—यो ईश्वरको होइन, चेतनाको खेल हो (राई, १९७४)।

राईको दृष्टिमा, लीलालेखनको उद्देश्य शक्ति या प्रभुत्व होइन, अनुभव र चेतनाको मुक्त अभिव्यक्ति हो। यसले अवतारवादी दृष्टिकोणको ठीक उल्टो दिशा लिन्छ—जहाँ ईश्वरको स्थानमा चेतनशील मनुष्य सर्जक बन्न पुग्छ। यस दृष्टिले लीला र अवतारबीचको सम्बन्ध विरोधाभासपूर्ण छ: पहिलो ले स्वतन्त्रता र सर्जनशीलता देखाउँछ भने दोस्रोले अधीनता र श्रद्धा माग्छ।

यसैले, सैद्धान्तिक रूपमा “लीला” र “अवतार” दुई भिन्न चेतनाका प्रतिनिधि हुन्—पहिलोले सृष्टिलाई खुला संवादको रूपमा देख्छ, दोस्रोले सत्तालाई ईश्वरीय आदेशको रूपमा व्याख्या गर्छ। जब लीला दर्शनलाई सत्ताले कब्जा गर्छ, त्यो स्वतन्त्र सृष्टि होइन, धार्मिक औचित्यको माध्यम बन्न पुग्छ। यही बिन्दुमा अवतारवाद र अवसरवादका सामाजिक रूपहरू उत्पन्न हुन्छन्।

ऐतिहासिक केस स्टडी १: प्राचीन मिस्र र फराओको दैवीयता

प्राचीन मिस्र मानव सभ्यताको प्रारम्भिक र अत्यन्त संगठित स्वरूपमध्ये एक हो, जहाँ धर्म र सत्ताको सम्बन्ध गहिरो र अभिन्न थियो। मिस्री विश्वदृष्टिमा “मा’त”—सन्तुलन, सत्य, र न्यायको प्रतीक—संसार सञ्चालनको आधार मानिन्थ्यो। फराओहरूलाई यस “मा’त” को संरक्षकका रूपमा परिभाषित गरिन्थ्यो, जसले उनीहरूलाई केवल राजनीतिक शासक होइन, नैतिक तथा आध्यात्मिक सन्तुलन कायम गर्ने “दैवी मध्यस्थ” बनायो (ब्रिटानिका, २०२३ए)।

फराओलाई प्रायः सूर्य–देव “रा” को प्रत्यक्ष सन्तान वा प्रतिनिधि मानिन्थ्यो। यस विश्वासले फराओलाई ईश्वरको अवतारका रूपमा रूपान्तरण गऱ्यो र उनको शासनलाई “दैवी आदेश” को रूपमा वैधानिकता प्रदान गऱ्यो। जब सत्तालाई पवित्रताको छायामा राखिन्छ, त्यतिबेला राजनीतिक निर्णयहरू प्रश्नभन्दा पर रहन्छन्—फराओको आदेशलाई अस्वीकार गर्नु ईश्वरकै इच्छा अस्वीकार गर्नु सरह ठहरिन्थ्यो। यही धारणा मिस्री सभ्यतामा “दैवी राजत्व” को स्थायित्वको कारण बन्यो (ब्रिटानिका, २०२३डी)।

पिरामिडहरू यस सत्तात्मक धार्मिक संरचनाका द्रव्य–प्रतीक हुन्। ती केवल वास्तुकला वा इन्जिनियरिङ् उपलब्धि होइनन्; ती शासकको अमरत्व र पवित्रताको भौतिक मूर्त रूप हुन्। पिरामिड निर्माणमा लाखौँ जनताको श्रम संलग्न थियो, र त्यसलाई “देवताको सेवा” को रूपमा व्याख्या गरेर धार्मिक नैतिकताको आवरण दिइन्थ्यो। यसरी मिस्रमा धर्मले उत्पीडनलाई पनि पवित्र कर्तव्यको रूपमा रूपान्तरण गऱ्यो। फराओ–संस्कृतिले राज्य, धर्म र श्रमबीचको सम्बन्धलाई नै पुनर्परिभाषित गर्दै दैवी सत्ताको मिथकलाई युगौँसम्म स्थायी बनायो।

यस ऐतिहासिक उदाहरणले देखाउँछ—जब सत्ताले दैवी पहिचान ग्रहण गर्छ, जनताको स्वतन्त्रता घट्छ र नैतिक उत्तरदायित्वको स्थानमा भय र भक्तिभाव स्थापित हुन्छ। फराओको “दैवी अवतार” अवधारणाले अवतारवादको प्रारम्भिक रूपलाई मूर्त रूप दिएको थियो—जहाँ सत्ता र धर्म एकै सूत्रमा बाँधिन्छन्, र ईश्वरका नाममा शासन वैध ठहरिन्छ।

ऐतिहासिक केस स्टडी २: दक्षिण एशियाली र नेपाली सन्दर्भ

दक्षिण एशियाली सभ्यतामा पनि धर्म र सत्ताको सम्बन्ध मिस्रकै जस्तै पुरानो र गहिरो छ। वैदिक कालदेखि नै राजालाई केवल शासनकर्ता होइन, “राजर्षि”—अर्थात् ऋषि र शासकको संयोगका रूपमा परिकल्पना गरिन्थ्यो। “राजा देवो भव” भन्ने सिद्धान्तले शासकको निर्णयलाई दैवी आदेश सरह पवित्र ठहर्यायो। यसरी अवतारवादले राजनीतिक शक्ति र धार्मिक अधिकारबीचको दूरी समाप्त गऱ्यो, जसले दक्षिण एशियामा दैवी राजत्वको सांस्कृतिक परम्परा स्थापना गऱ्यो (ब्रिटानिका, २०२३डी)।

नेपालमा यस प्रवृत्तिको रूपान्तरण स्पष्ट रूपमा देखिन्छ। किराँतकालदेखि

शासकहरूलाई धार्मिक प्रतीकका रूपमा चित्रण गर्ने चलन थियो, जसले राज्य र धर्मबीचको एकात्म सम्बन्धलाई प्रतिबिम्बित गर्थ्यो। लिच्छवी कालमा राजा र ईश्वरबीचको सम्बन्ध अझ संस्थागत बन्यो—राजाहरूलाई विष्णुको अवतारका रूपमा मान्ने परम्परा भाट र धर्मगुरुहरूको माध्यमबाट व्यापक बनाइयो (ब्रिटानिका, २०२३सी)। यस प्रक्रियाले सत्ताको स्थायित्व सुनिश्चित गऱ्यो र शासकलाई आलोचनाबाट सुरक्षित राख्यो।

१८औँ शताब्दीमा पृथ्वी नारायण शाहले नेपालको एकीकरण गर्दा त्यही धार्मिक प्रतीकवादलाई राष्ट्रनिर्माणको माध्यम बनाएका थिए। उनले आफ्नो शासनलाई “धर्मको रक्षा” को रूपमा चित्रण गरे, जसले जनसमर्थन र आध्यात्मिक वैधता दुवै दिलायो। ब्रह्मवादी मूल्यहरू—जस्तै धर्मपालन, जातीय संरचना, र निष्ठा—लाई राजनीतिक भाष्यको रूपमा प्रयोग गरेर उनले धार्मिक चेतनालाई राष्ट्रवादी एकताको स्रोत बनाएका थिए (ब्रिटानिका, २०२३सी)।

तर आधुनिक लोकतन्त्रको युगमा प्रवेश गरे पनि अवतारवादी सोच पूर्ण रूपमा समाप्त भएको छैन। आज पनि करिश्माई नेताहरूलाई “देश–उद्धारकर्ता,” “ईश्वरको दूत,” वा “दैवी व्यक्तित्व” का रूपमा चित्रण गर्ने प्रवृत्ति सामाजिक चेतनामा जीवित छ। यसरी अवतारवादले आधुनिक रूप धारण गरेको छ—जहाँ धर्मको स्थान राजनीतिक भावनाले लिएको छ, तर तर्कशील चेतनाको अभाव अझै उस्तै छ।

यस ऐतिहासिक प्रवाहले देखाउँछ कि अवतारवाद केवल धार्मिक धारणा होइन, राजनीतिक–सांस्कृतिक प्रवृत्ति पनि हो, जसले सत्ता र विश्वासबीचको सन्तुलन बिगार्छ। अवतारी सत्ताको मिथक निरन्तर पुनःआविष्कृत हुँदै रहन्छ—कहिले देवताको रूपमा, कहिले राष्ट्रनायकको रूपमा।

विश्लेषण र छलफल

अवतारवाद र अवसरवाद समाजका दुई परस्परपूरक र संरचनात्मक रूपमा गाँसिएका प्रवृत्तिहरू हुन्। अवतारवादले सत्तालाई दैवीय र नैतिक औचित्यको आवरण प्रदान गर्छ, जसले शासक वा प्रभावशाली व्यक्तिलाई “ईश्वरको इच्छाको प्रतिनिधि” को रूपमा प्रस्तुत गर्छ। यस्तो वैधानिकता नै राजनीतिक वैधताको सबैभन्दा शक्तिशाली प्रतीक बन्छ—जहाँ सत्ता केवल संस्थागत अधिकार होइन, दैवी जिम्मेवारीको नाममा कार्यान्वयन हुन्छ। यसको परिणामस्वरूप, शासनको आलोचना

“धर्मविरोध” वा “ईश्वरविरोध” को रूपमा व्याख्या हुन थाल्छ (ब्रिटानिका, २०२३डी)।

यस मनोवैज्ञानिक–सांस्कृतिक संयन्त्रमा अवसरवाद जन्मिन्छ। अवसरवादीहरूले धर्म र सत्ता बीचको यस पवित्र सम्बन्धलाई आफ्ना स्वार्थका लागि प्रयोग गर्छन्। धार्मिक अधिकारसँग नजिक हुने, सत्ताको छायामा रहने, वा “सेवा” को नाममा आर्थिक र सामाजिक लाभ उठाउने व्यवहार यसै मानसिक संरचनाबाट उत्पन्न हुन्छ। यसरी अवतारवादले विचार–नियन्त्रणको वातावरण तयार गर्छ, र अवसरवादले त्यही वातावरणमा लाभ आर्जन गर्छ। यी दुवै मिलेर आलोचनात्मक चेतनाको क्षय र सामाजिक स्थिरताको नाममा मौनता स्थापना गर्छन्।

जब समाजमा आलोचना र प्रश्न सोध्ने संस्कार दुर्बल हुन्छ, लोकतन्त्र केवल प्रक्रियागत शासनमा सीमित रहन्छ, मूल्यगत लोकतन्त्रको रूप गुमाउँछ। पारदर्शिता र जवाफदेहिताको सिद्धान्त तब कमजोर हुन्छ जब नागरिकहरू सत्तालाई ईश्वरवत् हेर्छन्। धार्मिक भावनाले प्रेरित भक्तिभावले नागरिक सहभागिता र सार्वजनिक उत्तरदायित्वको स्थान ओगट्छ। यस्तो परिस्थितिमा सत्ता आफैँ "सत्य" र "नैतिकता"को कसौटी बन्ने गर्छ, जुन लोकतन्त्रको मौलिक चेतनासँग ठीक विपरीत हुनजान्छ।

वैज्ञानिक दृष्टिकोण र नागरिक शिक्षाको अभावले यो समस्या झनै गहिरो बनाउँछ। विज्ञानले प्रश्न सोध्न सिकाउँछ, र नागरिक शिक्षाले सत्ता प्रति जिम्मेवारी र सहभागिताको भावना विकास गर्छ। यी दुई आधार कमजोर हुँदा समाज व्यक्तिपूजाको संस्कारमा अड्किन्छ। धार्मिक वा राजनीतिक अवतारहरूको पूजाले मानिसहरूलाई निष्क्रिय भक्तमा रूपान्तरण गर्छ, जसले नैतिक विकासको नाममा लोकतान्त्रिक प्रणालीलाई कमजोर बनाउँछ।

अतः लोकतन्त्रको स्थायित्वका लागि धर्म र सत्ताको सम्बन्धलाई पुनर्मूल्याङ्कन गर्न अत्यावश्यक छ। धर्मलाई आस्थाको निजी क्षेत्र र नैतिक मार्गदर्शनको स्रोतका रूपमा बुझ्नुपर्छ, जबकि सत्तालाई पारदर्शी, उत्तरदायी, र समीक्षायोग्य संस्थाको रूपमा राखिनुपर्छ। यी दुई क्षेत्रबीचको स्पष्ट सीमांकनले मात्र नागरिक स्वतन्त्रता र आलोचनात्मक चेतनाको विकास सम्भव बनाउँछ। यही तर्कशील पृथक्करण आधुनिक समाजको नैतिक र राजनीतिक मुक्ति दुवैका लागि

अपरिहार्य देखिन्छ।

नीतिगत निहितार्थ

१. शिक्षामा तर्कशीलता: शैक्षिक पाठ्यक्रममा आलोचनात्मक सोच र नागरिक चेतनालाई सुदृढ पार्ने विषय समावेश गर्नुपर्छ।

२. धर्म र सत्ताको पारदर्शिता: धार्मिक संस्थाहरूले राजनीतिक प्रभाव र आर्थिक गतिविधिमा पारदर्शिता कायम गर्नुपर्छ।

३. सांस्कृतिक पुनर्व्याख्या: परम्परागत अवधारणाहरूलाई आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिबाट पुनःपरीक्षण गर्नुपर्छ ताकि आस्था र तर्कबीच सन्तुलन कायम रहोस्।

निष्कर्ष

अवतारवाद र अवसरवाद कुनै पृथक सामाजिक घटना होइनन्; ती मानव सभ्यताको धार्मिक, सांस्कृतिक, र राजनीतिक इतिहासमा गहिरो रूपमा गुँजिएका चेतनाका रूप हुन्। अवतारवादले सत्ता वा व्यक्तिलाई दैवीय चरित्र प्रदान गर्छ, जसले उसको निर्णय र व्यवहारलाई "ईश्वरीय इच्छा" को नाममा पवित्र बनाउँछ। अवसरवादले त्यस पवित्रताको आवरण प्रयोग गरेर निजी स्वार्थ र शक्ति–सन्तुलनको खेल खेल्छ। यी दुवै प्रवृत्तिहरू मिलेर समाजमा आलोचनात्मक सोच, नागरिक स्वतन्त्रता, र नैतिक जिम्मेवारीको क्षय निम्त्याउँछन्।

प्राचीन मिस्रदेखि आधुनिक दक्षिण एशिया र नेपालसम्मका उदाहरणहरूले देखाउँछन् कि धर्म र सत्ताको एकीकरणले आरम्भमा सामाजिक अनुशासन र एकताको अनुभव दिलाए पनि, दीर्घकालमा यसले असमानता, भय, र अधीनताको संस्कृति सिर्जना गर्छ। फराओको दैवी शासनदेखि लिएर दक्षिण एशियाली "दैवी राजत्व" सम्म, सत्ताको धार्मिकीकरणले सशक्त जनचेतनाको विकासमा अवरोध पुऱ्याएको छ (ब्रिटानिका, २०२३ए; ब्रिटानिका, २०२३डी)।

समकालीन समाजमा पनि यो प्रवृत्ति अन्त्य भएको छैन—सत्ता अझै पनि करिश्मा, व्यक्तिपूजा, र प्रतीकात्मक देवत्वको माध्यमबाट नै वैधता खोज्छ। धार्मिक वा राजनीतिक, दुबै सन्दर्भमा अवतारवादको मूल संरचना एकै छ: विश्वास र भयद्वारा नियन्त्रित सामाजिक स्थिरता। तर यस्ता स्थिरताहरू दीर्घकालीन विकासका लागि घातक हुन्छन्, किनकि ती प्रश्न, आलोचना, र नवसृजनका सम्भावनालाई

दबाउँछन्।

अतः आधुनिक युगको मूल चुनौती नै यही हो—परम्पराको आस्था र विवेकको सन्तुलन कसरी कायम गर्ने? धर्मलाई नैतिक आस्था र व्यक्तिगत चेतनाको विषयका रूपमा पुनर्स्थापित गर्नुपर्छ, र सत्तालाई सार्वजनिक उत्तरदायित्वको संस्थागत ढाँचामा सीमित राख्नुपर्छ। यस पृथक्करणबिना लोकतन्त्र केवल नाममात्रको शासन व्यवस्था रहन्छ।

अन्ततः, अवतारवाद र अवसरवादको विमर्शले हामीलाई एउटा मूल प्रश्नतर्फ फर्काउँछ—मानव स्वतन्त्रताको सार के हो? यदि स्वतन्त्रता केवल आस्थाको आश्रयमा सीमित रहन्छ भने, त्यो स्थायी हुँदैन। जब स्वतन्त्रता विवेक र तर्कमा आधारित हुन्छ, तब मात्र समाजले वैज्ञानिक, नैतिक, र राजनीतिक रूपमा प्रगति गर्न सक्छ। त्यसैले आजको युगमा सबैभन्दा ठूलो आवश्यकता अवतारवाद र अवसरवादको आलोचनात्मक पुनर्विचार र वैज्ञानिक चेतनामा आधारित नयाँ नैतिकता निर्माण गर्नु हो। यही नै २१औँ शताब्दीको साँचो लोकतान्त्रिक चुनौती हो।

सन्दर्भ-सामग्री

British Encyclopaedia Britannica. (2023a). *Pharaoh*. In Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/pharaoh

British Encyclopaedia Britannica. (2023b). *Lila (Hinduism)*. In Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/lila

British Encyclopaedia Britannica. (2023c). *Prithvi Narayan Shah*. In Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/biography/Prithvi-Narayan-Shah

British Encyclopaedia Britannica. (2023d). *Sacred kingship*. In Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/sacred-kingship

Rai, I. B. (1974). *Līlālekhana ko siddhānta* [The theory of Lila writing]. Darjeeling: Nepali Sahitya Sansthan.

१

नेपालमा सत्ता, आमसञ्चार र सृजनशीलताको अन्तरसम्बन्ध: एक आलोचनात्मक विश्लेषण

सारांश

यस अनुसन्धान लेखको मुख्य उद्देश्य नेपालमा राजनीतिक सत्ता, स्वार्थी समूह, आमसञ्चार, र साहित्यिक सृजनशीलताबीचको पारस्परिक, जटिल र प्रायः विषाक्त सम्बन्धलाई आलोचनात्मक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गर्नु हो। कोभिड-१९ को महामारी र जलवायु परिवर्तनजन्य संकटको वैश्विक प्रसङ्गलाई एक आलम्बन बनाइएको छ, जसले नेपाली राजनीतिक नेतृत्वले वैज्ञानिक समाधान र जनकल्याणकारी नीतिभन्दा स्वार्थी समूहको चङ्गुलमा परेर कार्य गरेको र राष्ट्रिय संकटमा पनि भ्रष्टाचार र दलगत हितलाई प्राथमिकता दिएको कुरा उजागर गर्दछ।

यस लेखमा गुणात्मक शोध विधिको अन्तर्गत विश्लेषणात्मक र तुलनात्मक विधि अवलम्बन गरिएको छ। सैद्धान्तिक ढाँचाको रूपमा ओल्सनको 'स्वार्थ समूह सिद्धान्त' र ग्राम्सीको 'हेगेमनी' (प्रभुत्व) को अवधारणालाई केन्द्रीय रूपमा राखिएको छ, जसले राजनीतिक प्रभुत्व कायम राख्न सांस्कृतिक र विचारात्मक क्षेत्रलाई नियन्त्रण गर्ने प्रक्रियालाई व्याख्या गर्दछ। अध्ययनले नेपालमा भ्रष्टाचारको गहिराइ, साहित्यिक पुरस्कार वितरणको सुनियोजित राजनीतिकरण, सृजनशील क्षेत्र (लेखक, पत्रकार, कलाकार) मा आश्रयदाताको हावी भूमिका, र लोकतन्त्रमा जनताको बढ्दो निराशा र विश्वासघातको भावनालाई विस्तारपूर्वक विश्लेषण गर्दछ।

भियतनामको राष्ट्रिय एकताको मोडेल र बङ्गलादेशी वैज्ञानिकको वैश्विक मान्यताले नेपालको स्थितिसँग उत्पन्न गरेको विषमतालाई पनि यसले प्रस्तुत गर्दछ।

निष्कर्षमा, देशमा आमूल सोच परिवर्तन, नैतिकतामा आधारित सशक्त नेतृत्व, संस्थागत सुदृढीकरण, र एक स्वतन्त्र, जिम्मेवार र जनपक्षधर सृजनशीलताको माहौल निर्माण गर्ने अनिवार्य आवश्यकतालाई जोड दिइएको छ, ताकि राष्ट्र वास्तविक सुशासन र समृद्धिको मार्गतर्फ अग्रसर हुन सकोस्।

शब्दकुञ्जी: सत्ता, स्वार्थ समूह, मास्सञ्चार, सृजनशीलता, भ्रष्टाचार, लोकतन्त्र, नेतृत्व, नेपाल

१. परिचय

कोभिड-१९ को महामारीले विश्वभरि मानव सभ्यतालाई गम्भीर चुनौतीमा पारेको छ। यो केवल स्वास्थ्यसम्बन्धी समस्या मात्र रहेन, बरु यसले समाज, अर्थतन्त्र र राजनीतिमा पनि गहिरो प्रभाव पार्यो (डब्लु.एच.ओ.,२०२१)। नेपाल जस्तो विकासशील मुलुकमा यस महामारीले राज्यको सक्षमता, शासन प्रणाली, र नेतृत्वको गुणस्तरसम्बन्धी गम्भीर प्रश्नहरू उठाएको छ। सरकारले महामारीलाई नियन्त्रण गर्ने क्रममा औषधी खरिदजस्ता कार्यमा भ्रष्टाचारलाई महालेखा परीक्षकको प्रतिवेदनले पुष्टि गरेको छ (महालेखा परीक्षक प्रतिवेदन, २०२१)। यसले राज्यभित्र रहेको संस्थागत कमजोरी र स्वार्थी समूहको प्रभावलाई स्पष्ट रूपमा उजागर गर्दछ।

यस लेखको मुख्य प्रश्न यो हो: नेपालमा राजनीतिक सत्ता, स्वार्थी समूह र सृजनशील क्षेत्र (आमसञ्चार र साहित्य) बीचको अन्तरसम्बन्धले देशको शासन, लोकतन्त्र र सांस्कृतिक विकासलाई कसरी प्रभावित गरिरहेको छ?

यसको सन्दर्भमा, लेखको उद्देश्यहरू यसप्रकार छन्:

१. कोभिड-१९ को प्रतिक्रियाको विश्लेषणबाट नेपाली राजनीतिमा स्वार्थ समूहको भूमिकालाई परीक्षण गर्ने।

२. साहित्य र आमसञ्चार क्षेत्रमा पुरस्कार र मान्यताहरू वितरणको राजनीतिकरणको आलोचनात्मक मूल्याङ्कन गर्ने।

३. ऐतिहासिक र वर्तमान सन्दर्भमा सृजनशील वर्ग (लेखक, पत्रकार, कलाकार) को भूमिकालाई हेर्ने।

४. राष्ट्रिय एकता र विकासको लागि आवश्यक नीतिगत र मानसिक परिवर्तनको सिफारिस गर्ने।

२. शोधविधि

यस अनुसन्धान लेखमा गुणात्मक शोध विधिको प्रयोग गरिएको छ। यो विधि सामाजिक घटनाहरूको गहिरो अर्थ र प्रसङ्ग बुझ्नका लागि उपयुक्त मानिन्छ (क्रेसवेल र पोथ, २०१८)। यस अध्ययनको लागि प्राथमिक रूपमा विश्लेषणात्मक विधि अपनाइएको छ, जसअन्तर्गत प्रस्तुत आलोचनात्मक लेखलाई व्यवस्थित ढङ्गले विश्लेषण गरिएको छ। साथै, तुलनात्मक विधिको प्रयोग गरी नेपालको स्थितिलाई भियतनाम र बङ्गलादेशजस्ता देशहरूसँग तुलना गरिएको छ, जसले विषयवस्तुलाई विस्तृत र समृद्ध बनाउँछ। यो अध्ययन द्वितीयक स्रोतहरूमा आधारित छ।

३. सैद्धान्तिक ढाँचा

यस शोधले दुई प्रमुख सैद्धान्तिक ढाँचाहरूबाट आधार लिएको छ:

क) स्वार्थ समूह सिद्धान्त: यो सिद्धान्त अनुसार, समाजमा विभिन्न समूहहरूले आफ्नो हित र अधिकारको लागि लबिङ्ग र राजनीतिक प्रभाव पार्न खोज्छन् (ओल्सन, १९६५)। नेपाली राजनीतिमा, व्यापारिक समूह, दलगत संगठन, र नौकरशाही स्वार्थ समूहको रूपमा कार्य गरी राष्ट्रिय नीति र संसाधनको वितरणमा गहिरो प्रभाव पार्छन्, जसको प्रमाण महामारीकालीन औषधी खरिदमा देखिएको छ।

ख) हेगेमनी (प्रभुत्व) को सिद्धान्त: इटालियन विचारक एन्तोनियो ग्राम्सीको यो सिद्धान्तले भन्छ कि सत्ताको टिकाउपन राजनीतिक शक्तिबाट मात्र हुँदैन, बरु सांस्कृतिक र विचारात्मक प्रभुत्वबाट हुन्छ (ग्रेम्सी, १९७१)। सत्ताले साहित्य, कला, आमसञ्चार र शिक्षालाई नियन्त्रण गरेर जनताको सोचाइ र विश्वासलाई आफू अनुकूल बनाउँछ। नेपालको राणा, पञ्चायत र वर्तमान लोकतान्त्रिक कालमा पनि सत्ताले सृजनशील वर्गलाई प्रभावित गर्ने प्रयास गरेको देखिन्छ।

४. प्रस्तुती र छलफल

४.१ कोभिड-१९ महामारी: स्वार्थ समूहको चङ्गुलमा सत्ता

महामारीको समयमा नेपाल सरकारले प्रभावकारी कदम चाल्न नसकेको आरोप लागेको छ। सरकारी नीतिहरू वैज्ञानिक आधारभन्दा राजनीतिक र

व्यापारिक स्वार्थको अधीनमा बनेका देखिए। महालेखा परीक्षकको प्रतिवेदनले औषधी खरिदमा भ्रष्टाचार र अनियमितताको पुष्टि गर्दछ (महालेखा परीक्षक प्रतिवेदन, २०२१)। यसले देखाउँछ कि कसरी स्वार्थी समूहले राष्ट्रिय संकटको समयमा पनि आफ्नो फाइदा लिनको लागि सत्ताको प्रयोग गरे। यो स्थिति ओल्सन (१९६५) को स्वार्थ समूह सिद्धान्तसँग मेल खान्छ, जसअनुसार सानो तर शक्तिशाली समूहले ठूलो जनसमुदायको हितलाई नजरअन्दाज गरी आफ्नो लाभका लागि नीति निर्माणलाई प्रभावित पार्छन्।

४.२ भियतनाम र बङ्गलादेश: सकारात्मक तुलना

यसको विपरीत, भियतनामले महामारीको लडाइँमा राष्ट्रिय एकतालाई मूलमन्त्र बनाएर उल्लेखनीय सफलता हासिल गर्‍यो। त्यहाँको नेतृत्वले हो चि मिन्हको सिद्धान्तलाई केन्द्रमा राखेर केन्द्रदेखि स्थानीयस्तरसम्म कार्यकर्ताहरूलाई तालिम दिएर एकताको भावना कायम गर्‍यो (गियाङ्ग एट अल., २०२०)। यसरी, स्पष्ट विचारधारा र देशभक्तिले भियतनामलाई महामारी विरुद्धको लडाइँमा सफल बनाउन मद्दत गर्‍यो।

त्यस्तै, बङ्गलादेशी वैज्ञानिक डा. फिरदौसी कादरीले हैजाको सस्तो र प्रभावकारी खोप विकास गरेबापत म्यागसेसे पुरस्कार प्राप्त गरिन् (र्‍यामोन म्यागसेसे पुरस्कार गुठी, २०२१)। यसले गर्दा विश्व समुदायले आम मानिसको स्वास्थ्यमा ठूलो योगदान दिने कार्यलाई मान्यता दिएको छ। यी उदाहरणहरूले नेपालमा भएजस्तो स्वार्थी राजनीतिको बदला वास्तविक सेवा र वैज्ञानिक उपलब्धिलाई महत्व दिँदा राष्ट्रले कसरी अगाडि बढ्न सक्छ भन्ने कुरा देखाउँछन्।

४.३ सृजनशीलता र पुरस्कारको राजनीतिकरण: सांस्कृतिक प्रभुत्वको साधन

नेपालमा साहित्य र कलाक्षेत्रमा दिइने पुरस्कारहरू, जुन सामान्यतया रचनात्मकताको शिखर मानिन्छन्, प्रायः गोप्य राजनीतिक लगाव र स्वार्थी समूहको प्रभावक्षेत्रबाट मुक्त छैनन्। लेखकले संकेत गरेका छन् कि मदन पुरस्कार जस्ता प्रतिष्ठित पुरस्कारहरूको वितरण पनि कुनै-न-कुनै राजनीतिक दल वा शक्तिशाली स्वार्थी समूहको इशारामा हुने प्रचलन रहिआएको छ (कार्की, २०२०; इङलिस, २००५)। यसले ग्राम्सी (१९७१) को "सांस्कृतिक प्रभुत्व" को सिद्धान्तलाई पुष्टि गर्छ, जसअनुसार सत्ताले सांस्कृतिक संस्थाहरूलाई नियन्त्रण गरेर आफ्नो वर्चस्व कायम राख्छ।

यसको एउटा स्पष्ट उदाहरण भनेको पुरस्कार निर्णय प्रक्रियामा गैर-साहित्यिक तत्त्वहरूको हस्तक्षेप हो, जसले गर्दा साहित्यिक गुणस्तरभन्दा व्यक्तिगत निकटता, राजनीतिक अनुकूलता र संस्थागत पक्षपातले मूल भूमिका खेल्न थाल्छ।

यस राजनीतिकरणको सृजनशीलतामा गहिरो नकारात्मक असर पर्छ। सर्जकहरू (लेखक, कलाकार) ले आफ्नो आन्तरिक सृजनशील आवेग र सामाजिक यथार्थलाई अभिव्यक्त गर्नुको सट्टा, आश्रयदाता (पेट्रन) वा शक्तिकेन्द्रहरूको रुचि र मनोवृत्तिलाई खुसी पार्ने विषयवस्तु र शैली अपनाउन अप्रत्यक्ष रूपमा बाध्य हुन्छन्। यसले गर्दा साहित्यिक बजारमा चापलुसी, सतही रुचि र पलायनवादी साहित्यको बहुल्यता हुन्छ, जसले वास्तविक सामाजिक समस्याहरू, जनचेतना र आलोचनात्मक विमर्शलाई उपेक्षा गर्छ।

यस प्रक्रियाले एन्तोनियो ग्राम्सीले व्याख्या गरेको 'सांस्कृतिक प्रभुत्व' को सिद्धान्तलाई पुष्टि गर्छ। यसअनुसार, सत्ताधारी वर्गले सीधा दमनभन्दा सांस्कृतिक संस्थाहरू (जस्तै पुरस्कार, साहित्यिक गुठीहरू, मिडिया) मार्फत प्रचलित मूल्य, मान्यता र विचारहरू लोकप्रिय बनाउँछ, जसले गर्दा जनताले यसलाई 'सामान्य' वा 'स्वाभाविक' मान्न थाल्छन् र सत्ताको संरचना स्वतःस्फूर्त रूपमा कायम रहन्छ (ग्रेम्सी, १९७१)। यसरी, पुरस्कारहरू सृजनशीलताको प्रोत्साहनभन्दा सत्ताको विचारधारात्मक औजारको रूपमा काम गर्न थाल्छन्।

४.४ साहित्यकार र पत्रकारको भूमिकामा अन्तर: विधा र दायराको सीमान्तकरण

यस लेखले नेपाली सन्दर्भमा प्रायः मिश्रित र अस्पष्ट रहँदै आएको साहित्यकार र पत्रकारको भूमिका, दायित्व र सामाजिक योगदानबीचको भिन्नतालाई स्पष्ट रूपमा उजागर गरेको छ।

साहित्यकार (लेखक/कलाकार) को मुख्य कार्यक्षेत्र 'सम्भाव्यता' (Probability) र 'यथार्थको सार्थक पुनर्सृजना' हो। उनले कल्पना, अलङ्कार, रुपक र प्रतीकको प्रयोग गरेर मानवीय अनुभव, भावना र सामाजिक यथार्थलाई गहिराइमा व्याख्या गर्दछन्, जसले पाठकलाई नयाँ दृष्टिकोण, सहानुभूति र चेतना प्रदान गर्छ। साहित्यिक सत्य प्रायः वस्तुपरक तथ्यभन्दा भावनात्मक र दार्शनिक सत्य हुन्छ। यसका लागि सर्जकलाई पूर्ण सृजनात्मक स्वतन्त्रताको आवश्यकता हुन्छ।

पत्रकार को मुख्य कार्यक्षेत्र भने 'तथ्य' र 'वस्तुपरकता' हो। उनको दायित्व समाजमा घटेका घटनाहरूलाई सही, सटीक, र समयमै प्रस्तुत गर्नु हो। पत्रकारिताको मूलभूत सिद्धान्तहरू- जस्तै निष्पक्षता, सत्यनिष्ठा र जनहित- ले उसलाई सीमित गर्दछन्। उसको लेखन स्पष्ट, प्रत्यक्ष र तुरुन्तै बुझिने हुनुपर्छ।

तर नेपालमा यी दुई विधाको सीमान्त धुमिल भएको छ। एकतर्फ, आर्थिक अभाव र क्यारियरको अनिश्चितताले गर्दा धेरै साहित्यकारहरूले पत्रकारितालाई आयको स्रोतको रूपमा अपनाउँदै आएका छन्। अर्कोतर्फ, धेरै पत्रकारहरूले समाचार लेख्नमा पनि साहित्यिक शैली, अतिरंजना र व्यक्तिगत विचारलाई प्राथमिकता दिँदै आएका छन्।

यस 'विधा-मिश्रण' ले गम्भीर नतीजा जन्माएको छ: तथ्य र कल्पनाबीचको रेखा हराउँदै गएको छ। पाठकहरूले समाचारमा पनि साहित्यिक अतिशयोक्ति र पूर्वाग्रह पाउँछन् भने साहित्यमा पनि तात्कालिक राजनीतिक एजेन्डा देख्न सकिन्छ। यसले गर्दा जनतालाई विश्वसनीय सूचना प्राप्त गर्ने अधिकारबाट वञ्चित गराउँछ र सार्वजनिक विमर्शको गुणस्तरलाई पतनतर्फ लैजान्छ। यसैले, दुवै विधाको सामाजिक उपयोगिता र गरिमा कायम राख्नका लागि यी भूमिकाहरूबीचको मौलिक अन्तरलाई चिन्नु र सम्मान गर्नु जरुरी छ।

४.५ लोकतन्त्र र भ्रष्टाचार: जनताको निराशा

यो खण्ड लेखको सबैभन्दा गम्भीर र चेतावनीपूर्ण भागहरू मध्ये एक हो, जसले नेपाली लोकतन्त्रको मूल अन्तर्विरोधलाई संस्थागत भ्रष्टाचारको लेन्सबाट हेर्दछ।

क) दलगत भ्रष्टाचार: लोकतन्त्रको मर्मस्थलमा प्रहार

लेखकको मुख्य आरोप यो हो कि नेपालका राजनीतिक दलहरू भ्रष्टाचारको प्रणालीमा परिणत भएका छन्। यो केवल कुनै एक दल वा व्यक्तिविशेषको समस्या होइन, बरु "दल चलाउने नाममा सधौं आर्थिक भ्रष्टाचारमा लिप्त रहनु नेता, दलको वाध्यता बनेको छ"। यसको मतलब, दलहरू संचालन गर्ने प्रक्रिया नै यस्तो छ कि भ्रष्टाचार नभइ हुँदैन। यसले गर्दा:

क१) पारदर्शिताको अभाव: दलहरूको आय-व्यय कहिल्यै पारदर्शी हुँदैन, जसले गर्दा उनीहरूले कसबाट, कति र किन रकम लिएका छन् भन्ने कुरा जनताले

कहिल्यै थाहा पाउँदैनन्।

क२) चुनावी अर्थतन्त्रको बोझ: चुनाव वा महाधिवेशन जस्ता राजनीतिक घटनाहरू "चन्दा आतङ्क" को रूपमा सामुन्ने आउँछन्। दलहरूले ठूलो रकम जुटाउन जतातत्तै व्यवसायी र स्वार्थी समूहमा दबाब बनाउँछन्। यो चन्दा सिधै "महङ्गी" को रूपमा जनतामा ठोक्किन्छ, किनभने व्यवसायीहरूले दिएको चन्दा जनताबाटै बढी मूल्यमा वस्तु वा सेवा बेचेर चुक्ता गर्ने गर्दछन्। "आखिर मारमा त सधै जनता परेकै हुन्छन्" – लेखकले यहाँ स्पष्ट रूपमा भ्रष्टाचारको अन्तिम मूल्य चुक्ताउने व्यक्ति साधारण नागरिक नै हो भन्ने कुरालाई जोड दिएका छन्।

ख) अफगानिस्तानको अवस्था: एक डरलाग्दो चेतावनी

लेखकले नेपालको स्थितिलाई अफगानिस्तानसँग गरेको तुलना यस खण्डको सबैभन्दा शक्तिशाली तश्वीर हो। अफगानिस्तानमा तालिबानको सत्तामा पुनरागमनको एउटा प्रमुख कारण त्यहाँको सरकार र संस्थामा व्याप्त "आर्थिक भ्रष्टाचार" नै थियो।

तर्क के हो? जब सरकार र यसको संस्थाहरू जनताप्रति जवाफदेही हुँदैनन्, भ्रष्टाचार इतिहासस्तरको हुन्छ, र जनताले आफूभित्रको राज्यप्रतिको विश्वास गुमाउँछ। यसले गर्दा जनताको लागि लोकतान्त्रिक व्यवस्था र अलोकतान्त्रिक व्यवस्थाबीचको भिन्नता मेटिन पुग्छ। उनीहरूले स्थिरता र सुरक्षाको लागि लोकतन्त्रभन्दा कुनै पनि विकल्पलाई रोज्न सक्छन्, चाहे त्यो कत्ति कठोर नै किन नहोस्।

नेपालको लागि चेतावनी: लेखकले यो उदाहरणलाई नेपालको लागि "चेतावनी" को रूपमा प्रस्तुत गर्दछ। यदि नेपालमा पनि भ्रष्टाचार र दलगत स्वार्थ यसै प्रकारको भएकाले, "लोकतन्त्र अपहरणमा पर्ने" र लोकतन्त्रकै अन्त्य पनि हुन सक्छ। अर्को शब्दमा, लोकतन्त्र आफैँ आत्मघाती हुन सक्छ यदि यसभित्रै भ्रष्टाचारको क्यान्सर फैलिन छाडेन भने।

ग) लोकतन्त्रको विडम्बना: जनताको आवाजलाई दमन गर्ने उपकरण एक गहन विडम्बना तर्फ संकेत गरिन्छ। लोकतन्त्र भनिएको "जनताको शासन" हो, तर नेपाली लोकतन्त्रमा:

"जनताका भोटको राप" (चुनावी जनादेश) र "कार्यकर्ताका तालीको

आवाज" (दलगत समर्थन) ले असल शासनको माग गर्ने जनताको आवाज, भ्रष्टाचार विरुद्धको आवाजलाई "दबाएर राख्ने" काम गरेको छ। अर्थात, औपचारिक लोकतान्त्रिक प्रक्रियाहरू (चुनाव, रैली) नै वास्तविक जनअसन्तुष्टिलाई ढाकछोप गर्दछन् र सत्तामा रहेका दलहरूलाई वैधता प्रदान गर्छन्, जबकि उनीहरूको कार्य भने जनविरोधी छ।

लोकतन्त्र भनेको केवल 'निर्वाचन गर्ने प्रक्रिया' मात्र होइन, बरु एउटा 'जीवनशैली' र 'मूल्य-प्रणाली' हो जसलाई त्यसरी नै हेरिनुपर्दछ। लेखकको स्पष्ट सन्देश यो हो कि जनकल्याण, असल शासन र जीवनस्तरको उठान नै लोकतन्त्रको वास्तविक लक्ष्य हुनुपर्छ, न कि दलहरूको सत्ताको खेल। भ्रष्टाचार जनचाहना अनुरूप लक्ष्यप्रतिमा सबैभन्दा ठूलो अवरोध बनेको छ, र यसले नै लोकतान्त्रिक व्यवस्थालाई आन्तरिक रूपमा कमजोर पारेर अन्ततः यसको पतन गराउँदैछ।

५. निष्कर्ष

यस अनुसन्धान लेखले नेपालमा सत्ता, स्वार्थ समूह र सृजनशील क्षेत्रबीचको जटिल र चिन्ताजनक सम्बन्धलाई उजागर गरेको छ। महामारीको प्रतिक्रिया, पुरस्कार वितरणको राजनीतिकरण, र साहित्य-पत्रकारिताको अवान्छित भूमिकाले देशको शासन र सांस्कृतिक विकासमा गहिरो नकारात्मक असर पारिरहेको छ। भियतनाम र बङ्गलादेशको उदाहरणले भनेको छ कि स्पष्ट विचारधारा, वैज्ञानिक सोच र जनकल्याणको भावनाले नै राष्ट्रलाई संकटबाट मुक्त राख्न सक्छ।

अतः, नेपालले आफ्नो भविष्य सुदृढ बनाउनको लागि निम्न कदमहरू चाल्न आवश्यक छ:

क) राजनीतिक इच्छाशक्ति: भ्रष्टाचार विरुद्धको कारबाही गर्ने र स्वार्थी समूहको प्रभावबाट मुक्त हुने सच्चा राजनीतिक इच्छाशक्ति आवश्यक छ।

ख) संस्थागत सुदृढीकरण: न्यायपालिका, महालेखा परीक्षक कार्यालय जस्ता नियामक संस्थाहरूलाई स्वतन्त्र र शक्तिशाली बनाउनुपर्छ।

ग) सृजनशीलताको स्वतन्त्रता: साहित्य, कला र पत्रकारितालाई राजनीतिक प्रभावबाट मुक्त गरी स्वतन्त्र रूपमा कार्य गर्न दिनुपर्छ।

घ) जनचेतना: अन्त्यमा, सबैभन्दा महत्वपूर्ण कुरा जनचेतना हो। जनताले

आफ्नो मतको शक्तिलाई राम्ररी बुझेर असल र नैतिक नेतृत्वलाई चयन गर्नुपर्छ।

नेपालमा परिवर्तनको आशा अझै बाँचेको छ, तर यसको लागि आमूल सोचाइमा परिवर्तन ल्याउनुपर्छ। व्यक्तिगत स्वार्थभन्दा माथि उठेर राष्ट्रिय हितलाई प्राथमिकता दिने बेला यो नै हो।

सन्दर्भ-सूची

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (4th ed.). Sage Publications.

English, J. F. (2005). The economy of prestige: Prizes, awards, and the circulation of cultural value. Harvard University Press.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell-Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.

Giang, T. L., Dung, T. N., & Van, D. T. (2020). Vietnam's response to the COVID-19 pandemic: A model for successful containment. Asian *Journal of Public Health,* 12(3), 45-52.

Karki, M. (2020, December 15). *The politics of prestige: Unraveling the Madan Puraskar.* The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/art-culture/2020/12/15/the-politics-of-prestige-unraveling-the-madan-puraskar

Office of the Auditor General. (2021). *58th Annual Report.* Government of Nepal.

Olson, M. (1965). The logic of collective action: Public goods and the theory of groups. Harvard University Press.

Ramon Magsaysay Award Foundation. (2021). *Citation for Dr. Firdausi Qadri.* https://www.rmaf.org.ph/newrmaf/main/awardees/profile/124

World Health Organization (WHO). (2021). *COVID-19 weekly epidemiological update.* https://www.who.int/publications/m/item/weekly-epidemiological-update-on-covid-19

१०

हिन्दू समाजमा दलित चेतनाको विकास: ऐतिहासिक अपमानदेखि आधुनिक संघर्षको समाजशास्त्रीय विश्लेषण

सारांश

यस अनुसन्धान लेखको केन्द्रीय विषय हिन्दू सामाजिक संरचनाभित्र दलित समुदायको ऐतिहासिक र वर्तमान स्थितिको गहन विश्लेषण हो। वर्णव्यवस्था र जातिप्रथाले सिर्जना गरेको कठोर सामाजिक पदानुक्रमले दलितहरूलाई सयौं वर्षदेखि सामाजिक बहिष्कार, आर्थिक शोषण, र धार्मिक अपवित्रताको अभिशाप बोक्न बाध्य पारेको छ। यसले उनीहरूको जीवनलाई सम्पूर्ण रूपमा नियन्त्रण गरेको छ।

लेखले यस समस्याको तीन-आयामी दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्दछ:

क) ऐतिहासिक यातना: जातिगत भेदभावको प्राचीन मूलहरू, धर्मशास्त्रिय औचित्य, र छुवाछूत जस्ता अमानवीय व्यवहारहरूको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि।

ख) सशक्तिकरणको यात्रा: बीसौं शताब्दीमा दलित चेतनाको उदय, शिक्षा र संगठनको भूमिका, तथा डॉ. अम्बेडकर जस्ता नेताहरूको नेतृत्वमा भएको अधिकारको लागि संघर्ष।

ग) वर्तमान वास्तविकता: आधुनिक समयमा भएका कानूनी सुधार र

सामाजिक प्रगतिका साथै अझै अविजित रहेका सामाजिक पूर्वाग्रह र आर्थिक असमानता जस्ता चुनौतीहरू।

लेखको मुख्य उद्देश्य जातिवादको जडत्व (यसको टाँसिएर रहने स्वभाव) र दलित चेतनाको उदय (प्रतिरोध र आत्म-अधिकारको चेतना) बीचको निरन्तर चलिरहेको द्वन्द्वलाई रेखाङ्कन गर्नु हो। अन्त्यमा, यस अध्ययनले एउटा महत्त्वपूर्ण निष्कर्षमा पुग्दछ: कानूनी सुधार र नीतिगत परिवर्तनहरू, जस्तै छुवाछूत विरुद्धको कानून वा आरक्षण, आवश्यक त छन् तर पूर्ण रूपमा पर्याप्त छैनन्। वास्तविक रूपमा टिकाउ समाधानको लागि सामाजिक मानसिकतामा आमूल परिवर्तन आवश्यक छ—जसले गर्दा समाजको हरेक तहमा व्यक्तिगत व्यवहार, सांस्कृतिक मान्यता, र सामुदायिक सम्बन्धहरूमा समानता र मानवताको मूल्यहरू स्थापित हुन सकून्।

शब्दकुञ्जीहरू: दलित चेतना, समाजशास्त्रीय विश्लेषण, ऐतिहासिक अपमान, आधुनिक सङ्घर्ष, जातीय विभेद।

१. परिचय

दक्षिण एसियाको सामाजिक परिदृश्यलाई आकार दिनेमा हिन्दू धर्मको केन्द्रीय भूमिका रहेको छ, विशेष गरी नेपाल र भारतमा। यस धर्मले मात्र आध्यात्मिक मार्गदर्शन मात्र प्रदान गरेन, तर यसले एउटा विशिष्ट सामाजिक संरचना पनि स्थापित गऱ्यो। यस संरचनाको मुख्य आधार हो - जातिप्रथाको कठोर संरचना (यादव, २०२०)। जातिलाई केवल सामाजिक वर्ग भन्दा बढी, जन्मजात पहिचान, पेशा, र सामाजिक हैसियतको निर्धारकको रूपमा संहिताबद्ध गरिएको छ। यो प्रथाले मानिसहरूलाई जन्मआधारित समूहहरूमा विभाजित गरेर एउटा कठोर पदानुक्रम सिर्जना गर्छ, जसले सामाजिक गतिशीलता लगभग असम्भव बनाउँछ। यस अध्ययनको सुरुवात नै यसै संरचनाबाट भइरहेको सामाजिक असमानताको गहिरो प्रभावलाई स्वीकार गर्दै हुन्छ।

यस जातिगत संरचनाको सबैभन्दा गम्भीर र नकारात्मक प्रभाव दलित समुदाय माथि परेको छ। उच्च जातिको प्रभुत्व रहेको यस व्यवस्थाले दलितहरूलाई सामाजिक परिधिमा धकेलेको छ। यसको मतलब के भने उनीहरूलाई सदियौंसम्म मूल मानवीय अधिकार, जस्तै सार्वजनिक स्थानमा पहुँच, स्वच्छ पानीको उपयोग, र

धार्मिक स्वतन्त्रताबाट वञ्चित गरिएको हो। साथै, शिक्षा प्राप्त गर्ने अवसरबाट बञ्चित गरिएर उनीहरूलाई अज्ञानतामा राखिएको छ, जसले गर्दा आर्थिक र सामाजिक रूपमा उनीहरू सशक्त हुन सकेका छैनन्। सबैभन्दा अपमानजनक कुरा भनेको उनीहरूलाई मानिसको रूपमा सम्मान प्राप्त गर्नबाट पनि रोकिएको छ। उनीहरूको स्पर्शलाई अपवित्र मानिन्छ, जसले गर्दा उनीहरूसँग 'छुवाछूत' जस्तो घृणित व्यवहार गरिन्छ। यसरी, जातिप्रथाले दलितहरूको जीवनलाई यस्तो बनाइदिएको छ कि उनीहरू आफूलाई समाजको अभिन्न अंग होइन, बल्कि बोझ जस्तै महसुस गर्छन्।

तर, सदियौंको दमनपछि पनि इतिहासले एक महत्त्वपूर्ण मोड लियो। बीसौं शताब्दी को सुरुदेखि नै एउटा शक्तिशाली लहर उठ्न थाल्यो - दलित चेतनाको उदय। यो कुनै साधारण परिवर्तन होइन, तर यो एउटा क्रान्तिकारी आन्दोलन हो जसले सयौं वर्षदेखि चलिआएको स्थापित जातिगत व्यवस्थालाई सीधै चुनौती दिन थाल्यो। यस आन्दोलनका प्रमुख प्रवक्ता र मार्गदर्शक थिए डॉ. भीमराव अम्बेडकर। उनको लेखन, भाषण, र राजनीतिक नेतृत्वले दलित समुदायलाई नै आफू मानिस हौं, दोस्रोको दास होइन भन्ने कुरा बुझ्न मदत गर्‍यो। उनले दलितहरूलाई शिक्षित हुन, संगठित हुन, र आफ्नो अधिकार को लागि लड्न प्रेरित गरे (अम्बेडकर, १९३६)। अम्बेडकरको विचारले दलितहरू भित्र 'हामी पनि बराबरका हौं' भन्ने चेतना बलियो बनायो। त्यसका कारण उनीहरू अब भेदभाव सहेर बाँच्न चाहँदैनन्। बरु आफूले नै आफ्नो भविष्य निर्माण गर्न सक्ने सक्रिय र सक्षम पात्रका रूपमा अघि बढ्न प्रेरित भएका छन्।

२. शोध विधि

यस अनुसन्धानको प्रकृति र लक्ष्यलाई ध्यानमा राख्दा, यस अध्ययनले गुणात्मक अनुसन्धान विधिलाई आधार बनाएको छ। गुणात्मक विधिको प्रमुख उद्देश्य कुनै सामाजिक घटना वा समस्याको गहिरो अर्थ, संदर्भ र अनुभवलाई बुझ्नु हो। यहाँ अंकहरू वा तथ्याङ्कभन्दा विचार, व्याख्या र सन्दर्भलाई प्राथमिकता दिइन्छ। दलित चेतनाको बहुआयामिक यात्रालाई बुझ्नका लागि यही विधि सर्वाधिक उपयुक्त रहेको छ।

अनुसन्धानको लागि आवश्यक जानकारी संकलन गर्न द्वितीयक स्रोतहरूमा निर्भरता राखिएको छ। यस अन्तर्गत निम्न सामग्रीहरूको गहन अध्ययन र समीक्षा

गरिएको छ:

क) विद्वतापूर्ण पुस्तकहरू: दलित अध्ययन, हिन्दू समाजशास्त्र र सामाजिक न्यायका क्षेत्रमा प्रकाशित मौलिक पुस्तकहरू।

ख) अनुसन्धानमूलक पत्रपत्रिकाहरू: विश्वसनीय र राष्ट्रिय/अन्तर्राष्ट्रिय स्तरका शैक्षिक पत्रिकाहरूमा प्रकाशित शोध लेखहरू।

ग) सम्मेलन प्रपत्रहरू: विभिन्न शैक्षिक सम्मेलनहरूमा प्रस्तुत गरिएका प्रपत्रहरू।

यी सबै स्रोतहरूले दलित समुदायसँग सम्बन्धित ऐतिहासिक, सामाजिक र राजनीतिक पक्षहरूमा व्यापक जानकारी प्रदान गरेका छन्।

संकलित सामग्रीहरूको विश्लेषण एउटा व्यवस्थित प्रक्रियाबाट गरिएको छ। यसको लागि तुलनात्मक र व्याख्यात्मक विश्लेषणको प्रयोग गरिएको छ। तुलनात्मक विश्लेषणबाट विभिन्न विद्वान्हरूको भिन्न-भिन्न मत, अध्ययनका निष्कर्ष र ऐतिहासिक तथ्याङ्कहरूबीचको समानता र भिन्नता पहिचान गरिएको छ। व्याख्यात्मक विश्लेषणबाट भने यी तथ्याङ्क र विचारहरूको अर्थ के हो, उनीहरूको अन्तरसम्बन्ध कस्तो हो, र तिनीहरूले दलित चेतनाको विकासक्रमलाई कसरी प्रतिबिम्बित गर्छन् भन्ने कुरामा ध्यान केन्द्रित गरिएको छ। विशेष गरी, ऐतिहासिक विकासक्रम (जस्तै मनुस्मृतिको युगदेखि अम्बेडकरको युगसम्म) र सैद्धान्तिक अवधारणाहरू (जस्तै जातिप्रथा, सामाजिक न्याय) बीचको अन्तरसम्बन्धलाई नै यस अध्ययनको केन्द्रबिन्दु बनाइएको छ।

सारांशमा भन्नुपर्दा, यो सम्पूर्ण लेख व्यवस्थित साहित्य समीक्षाको माध्यमबाट सिर्जना गरिएको हो। यसले कुनै नयाँ तथ्याङ्क संकलन गर्नुको सट्टा पहिले नै उपलब्ध विद्वतापूर्ण साहित्यलाई सङ्गठित, मूल्याङ्कन र व्यवस्थित गर्दछ र त्यसबाट नयाँ अन्तर्दृष्टि र निष्कर्ष निकाल्न प्रयास गर्दछ।

३. सैद्धान्तिक र अवधारणात्मक ढाँचा

यस लेखमा प्रयोग भएका मुख्य सैद्धान्तिक अवधारणाहरूले दलित चेतनाको विश्लेषण गर्ने लेन्सको रूपमा काम गर्छन्। तल यी अवधारणाहरूको स्पष्ट व्याख्या प्रस्तुत गरिएको छ:

क) जातिप्रथा:

अवधारणा: हिन्दू समाजको त्यो पदानुक्रमित संरचना हो जसले व्यक्तिहरूलाई जन्मआधारित समूहहरूमा विभाजन गर्दछ।

विस्तृत व्याख्या: यो एउटा सामाजिक विभाजनको यस्तो प्रणाली हो जसले मानिसको जीवनका सबै पक्षहरू - उसको पेशा, विवाह, सामाजिक सम्बन्ध, खानेकुराको अधिकार, र यहाँसम्म कि उसको शारीरिक स्पर्शलाई पनि नियन्त्रण गर्दछ। यसले एउटा कठोर पदानुक्रम सिर्जना गर्छ जहाँ ब्राह्मण सबैभन्दा माथि र दलित सबैभन्दा तल हुन्छन्। यसको सामाजिक हैसियत, पेशा, र छुवाछूतको अभ्याससँग सीधा सम्बन्ध रहन्छ (देशपाण्डे, २०११)।

ख) दलित:

अवधारणा: यो एक राजनीतिक र सामाजिक पहिचानको रूपमा प्रयोग हुने शब्द हो।

विस्तृत व्याख्या: "दलित" भन्नाले "दबाइएका" वा "पिसिँएका" जनाउँछ। यो शब्द ऐतिहासिक रूपमा "अछूत" मानिने समुदायहरूलाई बुझिन्छ। यसले केवल एक सामाजिक श्रेणी मात्र होइन, तर एउटा राजनीतिक चेतना र सामूहिक पहिचानलाई पनि जनाउँछ। यो शब्दले आफ्नो दर्द, प्रतिरोध, र एकताको भावनालाई सशक्त रूपमा अभिव्यक्त गर्दछ (ओमवेद, १९९४)। यसले यी समुदायहरूलाई भाग्यवादी शिकार भन्दा सक्रिय परिवर्तनका एजेन्टको रूपमा पुनर्परिभाषित गरेको छ।

ग) छुवाछूत:

अवधारणा: जातिप्रथाको सबैभन्दा क्रूर रूप हो।

विस्तृत व्याख्या: यो जातिप्रथाको सबैभन्दा घृणित र मानवताविरोधी अभ्यास हो जसले दलितहरूलाई सार्वजनिक स्थान (जस्तै मन्दिर, चोक, कुवा), धार्मिक संस्थान, र मूलभूत सुविधाहरू (जस्तै शिक्षा, स्वास्थ्य सेवा) प्रवेश गर्नबाट वञ्चित गर्छ। यसको मूल आधार भनेको दलितहरूको शारीरिक स्पर्शले पनि उच्च जातिलाई "अपवित्र" बनाउँछ भन्ने अतार्किक र अमानवीय विश्वास हो। यद्यपि यो अभ्यास नेपाल र भारत दुवै देशमा कानूनी रूपमा प्रतिबन्धित छ, तथापि यसको प्रभाव सामाजिक व्यवहार, मानसिकता र सांस्कृतिक प्रथाहरूमा अझै गहिरो रूपमा देख्न

सकिन्छ (शाह एट अल., २००६)।

घ) सामाजिक न्याय:

अवधारणा: यो अवधारणा समाजका सबै वर्गहरूलाई बराबरीको अधिकार, अवसर, र सम्मान सुनिश्चित गर्ने सिद्धान्तसँग सम्बन्धित छ।

विस्तृत व्याख्या: सामाजिक न्याय भनेको केवल कानूनी समानतामात्र होइन, तर यो भौतिक स्रोतहरू, राजनीतिक सहभागिता, र सामाजिक सम्मानमा पनि समान पहुँच र अवसर हो। दलित आन्दोलनहरूको मुख्य माग सामाजिक न्यायको प्राप्ति नै हो, जसले उनीहरूलाई जातिगत भेदभावबिना, मानवोचित गरिमासाथ जीवन बिताउनका लागि आवश्यक सबै कुरा - शिक्षा, रोजगार, स्वास्थ्य, र राजनीतिक आवाज - प्रदान गर्छ। यो अवधारणा नै दलितहरूको संघर्षको प्रतीक हो।

४. प्रस्तुतीकरण र छलफल

१) ऐतिहासिक पृष्ठभूमि: व्यवस्थित भेदभावको जड

हिन्दू समाजमा दलितहरूको स्थितिको जड धर्मशास्त्रिय ग्रन्थहरूमा गहिरो रूपमा जकडिएको छ। प्राचीन ग्रन्थ मनुस्मृतिले जातिगत विभाजनलाई दैवीय रूपमा स्थापित गर्दै, दलितहरूको लागि अपमानजनक जीवनशैलीलाई बाध्यकारी बनाएको थियो (डोनिगर र स्मिथ, १९९१)। उनीहरूलाई 'अन्त्यज' (अन्तिममा जन्मिएका) भनिन्थ्यो र उनीहरूको स्पर्शमात्रले पनि उच्च जातिलाई अपवित्र हुने विश्वास थियो। यसले गर्दा उनीहरूले सामूहिक आवास, सार्वजनिक खानेपानी स्रोत, र मन्दिर प्रवेशबाट पूर्ण रूपमा वञ्चित रहे।

क) छुवाछूतको उत्पत्ति कहिलेदेखि प्रारम्भ भयो?

छुवाछूतको प्रथाको सुरुवात ई.पू. को सहस्राब्दीमा भएको अनुमान गरिन्छ। आर्यहरूको आगमनपछिको सामाजिक स्तरीकरण र धार्मिक ग्रन्थहरू, विशेष गरी मनुस्मृति (लगभग २०० ई.पू. - २०० ई.) ले, 'शुद्धता' को अवधारणा ल्याएर यसलाई एक कठोर सामाजिक नियमको रूपमा स्थापित गरेको थियो (डोनिगर र स्मिथ, १९९१)। यसको मुख्य कारण धार्मिक-सांस्कृतिक पूर्वाग्रह, आर्थिक शोषणको लागि श्रम विभाजन, र सामाजिक प्रभुत्व कायम गर्ने रणनीति थियो।

ख) छुवाछूतको उत्पत्ति: किन गरियो?

छुवाछूतको सट्टा अभ्यासको ठीक-ठीक उत्पत्ति काल निर्धारण गर्न कठिन छ, तापनि यसको बीउ प्राचीन कालमा रहेको इतिहासकारहरूको मान्यता छ। यो प्रथा एकदमै विस्तारै विकसित भएको मानिन्छ। विद्वानहरूको अनुसार, यो प्रथा धेरै हदसम्म धार्मिक, सामाजिक, र आर्थिक कारकहरूको जटिल अन्तरक्रियाको परिणाम हो।

ख१) प्रारम्भिक आधार र धार्मिक व्यवस्थापन

मानिन्छ कि वैदिक काल (लगभग १५००–५०० ई.पू.) मा 'वर्ण' व्यवस्थाको विकाससँगै सामाजिक विभाजनको आधार तयार भएको थियो। तर प्रारम्भिक वैदिक साहित्यमा 'अस्पृश्यता' (छुवाछूत) को स्पष्ट अवधारणा पाइँदैन (शर्मा, १९९०)। यसको सट्टा, यो प्रथा धेरै हदसम्म धर्मसूत्र र स्मृति ग्रन्थहरू (लगभग ५०० ई.पू. देखि) को युगमा संहिताबद्ध भएको देखिन्छ। मनुस्मृति (लगभग २०० ई.पू.–२०० ई.), जसले सामाजिक जीवनको विस्तृत नियमन गर्छ, उच्च र निम्न जातिहरूबीचको सामाजिक दूरी, खानेकुरा, र स्पर्शसम्बन्धी कठोर प्रतिबन्धहरू लेख्दछ, जसले 'अस्पृश्य' को अवधारणालाई एक कानूनी र धार्मिक औचित्य प्रदान गर्दछ (डोनिगर र स्मिथ, १९९१)। यी ग्रन्थहरूमा 'शुद्ध' र 'अशुद्ध' (पवित्र र अपवित्र) को अवधारणाले छुवाछूतलाई एक धार्मिक आधार प्रदान गरेको थियो।

ख२) सामाजिक-आर्थिक कारणहरू

छुवाछूतको उत्पत्तिका लागि धार्मिक कारणका साथै सामाजिक-आर्थिक कारणहरू पनि उत्तिकै महत्त्वपूर्ण छन्। अम्बेडगर (१०३६) ले जोड दिएका छन् कि यो प्रथा मुख्यतया श्रमको विभाजन र आर्थिक शोषणको एउटा साधनको रूपमा विकसित भएको हो। समाजका लागि आवश्यक तर सामाजिक रूपमा निम्न मानिने पेशाहरू (जस्तै सरसफाई, छालाको काम, शव व्यवस्थापन) एक विशेष समूहमा सीमित गरिएको थियो। यसरी उच्च जातिहरूले आफूभन्दा तल्लो मानिएको श्रमबाट आफूलाई मुक्त राख्न सके र त्यस्ता कार्यहरू गर्नेहरूलाई सामाजिक रूपमा तल्लो र 'अस्पृश्य' ठहऱ्याइएको थियो। यसले एउटा स्थायी रूपमा शोषित श्रमिक वर्गको सृष्टि गऱ्यो (देशपाण्डे, २०११)।

यसप्रकार, छुवाछूतको प्रथा हजारौं वर्षको इतिहास भएको छ। यो धार्मिक

शुद्धताको अवधारणा, आर्थिक लाभको लागि श्रम विभाजन, र सामाजिक प्रभुत्व कायम राख्ने एउटा उपकरणको रूपमा विकसित भएको एक जटिल सामाजिक संरचना हो। छुवाछूतको प्रथा एक हजार वर्षभन्दा बढी समयदेखि चलिआएको हो। यो धार्मिक मान्यता, आर्थिक लाभ, र सामाजिक नियन्त्रणको घातक मिश्रणबाट उत्पन्न भएको थियो र पुस्ता-दर-पुस्ता चल्दै आएको छ।

२. संस्थागत भेदभावको दीर्घकालीन इतिहास

यसैगरी, हिन्दू समाजमा दलितहरूको स्थितिको जड धर्मशास्त्रिय ग्रन्थहरूमा गहिरो रूपमा संस्थागत छ। मनुस्मृतिले जातिगत विभाजनलाई दैवीय रूपमा स्थापित गर्दै, दलितहरूको लागि अपमानजनक जीवनशैलीलाई बाध्यकारी बनाएको थियो।

दलित चेतनाको उदय: शिक्षा र संगठनको शक्ति

बीसौं शताब्दीको सुरुवातले दलित इतिहासमा एक नैतिक र राजनीतिक क्रान्तिको सूत्रपात गऱ्यो, जसलाई दलित चेतनाको स्वर्णयुगको रूपमा चिनिन्छ। यो युग मुख्यतया दुई स्तम्भहरूमा आधारित थियो: शिक्षा र संगठन। शिक्षाको प्रसारले, जुन पहिले दलितहरूको लागि वर्जित थियो, उनीहरूमा एक अपूर्व राजनीतिक र सामाजिक चेतना को सृष्टि गऱ्यो। यसले उनीहरूलाई आफ्नो ऐतिहासिक शोषणको कारण र त्यसबाट मुक्तिको मार्ग बुझ्न सहयोग गऱ्यो।

यस चेतनाको सबैभन्दा प्रबल प्रतीक र मार्गदर्शक नक्षत्र बने डॉ. भीमराव अम्बेडकर। आफैं दलित समुदायबाट आएका अम्बेडकरले जातिप्रथालाई हिन्दू धर्मको एक अविभाज्य र सान्दर्भिक अंगको रूपमा चिन्तन गरे, र यसको उन्मूलन नभएसम्म दलितहरूको उद्धार असम्भव रहेको तर्क गरे (अम्बेडगर, १९४६)। उनले केवल विचार मात्र प्रस्तुत गरेनन्, तर संवैधानिक लडाइँ लडेर भारतको संविधाननै यस्तो बनाउनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेले जसले छुवाछूतलाई अवैध ठहऱ्यायो। उनको संघर्षको चरमोत्कर्ष थियो। सन् १९५६ मा भएको ऐतिहासिक धर्मान्तरण (बौद्ध धर्म)। यस कदमले हिन्दू जाति व्यवस्थाबाट सामूहिक मुक्तिको एउटा सशक्त र प्रतीकात्मक मार्ग प्रशस्त गऱ्यो। नेपालको सन्दर्भमा, १९९० को लोकतन्त्र आन्दोलनपछि दलित अधिकारको मुद्दा राष्ट्रिय राजनीतिक एजेन्डामा उठ्न सुरु भएको थियो, जसले गर्दा यो विषय सार्वजनिक छलफलको केन्द्रबिन्दु बन्न पुग्यो (नेपाल, २०११)।

३. वर्तमान अवस्था: प्रगति र निरन्तर चुनौतीहरू

आधुनिक युगमा दलित समुदायले ऐतिहासिक प्रगति हासिल गरेको छ, तर त्यसको साथै नयाँ र पुराना चुनौतीहरू पनि अझै कायम छन्।

क) कानूनी संरक्षण: सबैभन्दा ठूलो प्रगति कानूनी क्षेत्रमा भएको छ। भारतको संविधानले नै छुवाछूतलाई अवैध घोषित गरेको छ भने नेपालको संविधान २०७२ ले जातिगत भेदभावलाई दण्डनीय अपराधको रूपमा परिभाषित गरेको छ। यी कानूनी ढाँचाहरूले दलितहरूलाई आफ्नो अधिकारको लागि लड्ने एउटा कानूनी आधार प्रदान गरेका छन्।

ख) राजनीतिक सशक्तिकरण: आरक्षणको नीतिले दलितहरूको राजनीतिक र शैक्षिक सशक्तिकरणमा ठूलो भूमिका खेलेको छ। यस नीतिले गर्दा शिक्षण संस्था र सरकारी नोकरीहरूमा दलितहरूको प्रतिनिधित्व बढेको छ। यसको फलस्वरूप, दलित नेताहरू केन्द्रीय राजनीतिमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्न सक्षम भएका छन् र राष्ट्रिय नीति निर्माणमा आफ्नो आवाज उठाउन सकेका छन्।

ग) सांस्कृतिक पुनर्जागरण: एउटा गहन प्रगति भनेको सांस्कृतिक पुनर्जागरणको उदय हो। दलित साहित्य, कला, र स्वतन्त्र मिडियाको उदयले गर्दा दलित समुदायले आफ्नो अनुभव, पीडा, र आकांक्षालाई बाहिरी व्याख्या बिना नै आफैंको आवाजमा प्रस्तुत गर्ने सामर्थ्य प्राप्त गरेको छ। यसले एउटा वैकल्पिक इतिहास र सांस्कृतिक विमर्शको निर्माण गरेको छ।

४. भावी चुनौतीहरू

यद्यपि यी प्रगतिहरू महत्त्वपूर्ण छन्, दलित समुदायले विरुद्ध गर्नुपर्ने चुनौतीहरू अझै गम्भीर र जटिल छन्।

क) सामाजिक पूर्वाग्रह: सबैभन्दा ठूलो चुनौती सामाजिक मानसिकतामा रहेको छ। कानूनी परिवर्तन भए तापनि सामाजिक व्यवहार र मनमा रहेका पूर्वाग्रह हट्न ढिलो छ। अन्तर्जातीय विवाहलाई अझै पनि सामाजिक अपराधको रूपमा हेर्ने मानसिकता, सामाजिक छुवाछूतको अदृश्य रूप, र सूक्ष्म भेदभाव जस्ता समस्याहरू निरन्तर रूपमा विद्यमान छन् (थोरट एण्ड न्यूम्यान, २०१०)। कानूनले मानिसको व्यवहार परिवर्तन गर्न सक्छ, तर मानसिकता परिवर्तन गर्न गहिरो सामाजिक-

सांस्कृतिक प्रयासको आवश्यकता पर्दछ।

ख) आर्थिक असमानता: दलित समुदायको आर्थिक सशक्तिकरण अझै पनि एक प्रमुख चुनौती बनिरहेको छ। दलितहरूमा गरीबीको दर राष्ट्रिय औसतभन्दा धेरै माथि छ। उनीहरूको जमिन जायजेथामा पहुँच न्यून छ, जसले गर्दा उनीहरू कृषि जस्ता प्राथमिक आय स्रोतबाट पनि वञ्चित छन्। यसको अतिरिक्त, उनीहरू अझै पनि पारम्परिक रूपमा निम्नस्तरीय रूपमा परिभाषित गरिएका र अक्सर अमानवीय परिस्थितिमा रहेका पेशाहरूमा सीमित छन्, जसले आर्थिक गतिशीलतालाई अवरुद्ध गर्दछ।

ग) हिंसा र दमन: दलितहरू विरुद्धको हिंसा र दमन एक निरन्तर र भयावह वास्तविकता हो। जब कुनै दलित व्यक्तिले स्थापित सामाजिक मान्यतालाई चुनौती दिन्छ, जस्तै अन्तर्जातीय विवाह गर्दा, मन्दिर प्रवेश गर्दा उच्च जातिको अवरोध र दबाब, वा आफ्नो कानूनी अधिकारको दावी गर्दा तनाव र अवाञ्छित घटनाहरू घट्ने गरेका छन्। उच्च जातिका व्यक्तिहरूद्वारा दलितहरूमाथि भएका हमला, सामूहिक हिंसा, र सामाजिक बहिष्कारका घटनाहरू नियमित रूपमा समाचार बनिरहेका छन्। यसले देखाउँछ कि दलितहरूको मानव अधिकारको लागि आधारभूत लडाइँ अझै पनि जारी छ।

५. निष्कर्ष

यस समग्र अध्ययनको समापनका रूपमा भन्नुपर्दा, हिन्दू समाजको सामुने अहिले एउटा गहिरो ऐतिहासिक प्रश्न रहेको छ: आफ्नो अतीत एवम् वर्तमानको कसरी सामना गर्ने? यसको लागि सबैभन्दा पहिलो र आवश्यक कदम भनेको ऐतिहासिक एवम् वर्तमानका अन्यायलाई स्वीकार गर्ने साहस देखाउनु नै हो। सयौं वर्षदेखि दलित समुदायप्रति गरिएको व्यवस्थित भेदभाव र अमानवीय व्यवहारलाई हिन्दू समाजले आफ्नो इतिहासको एउटा गहिरो घाउको रूपमा स्वीकार गर्नुपर्छ। यसलाई नकार्नु वा हेरचाह गर्नु भनेको त्यस घाउलाई नै बिगार्ने काम हो। यस्तो अन्यायको ऐतिहासिक जिम्मेवारी स्वीकार गर्नु र यसलाई सच्याउने प्रयास गर्नु नै एउटा परिपक्व, प्रगतिशील समाजको असली पहिचान हो।

यो पनि बुझ्नु जरुरी छ कि कानून र नीतिहरूले मात्र समस्याको समाधान गर्न सक्दैनन्। यिनले एउटा कानूनी ढाँचा र औपचारिकता मात्र तयार गर्छन्। तर

वास्तविक रूपमा सामाजिक परिवर्तनको बीउ रोपिने काम भने समाजको मन, व्यवहार, र दैनिक जीवनमा नै हुनुपर्छ। हाम्रो सोच, हाम्रो बोली, र हाम्रो व्यवहारले नै समतामूलक समाजको निर्माण गर्छ। दलित चेतनाको आन्दोलनलाई केवल एउटा विशिष्ट समुदायको हकको लडाइँ भनेर हेर्नु ठूलो भूल हुनेछ। वास्तवमा, यो सम्पूर्ण समाजलाई नै मानवीय, न्यायपूर्ण र समतामूलक बनाउने साझा संघर्ष हो। जब दलितहरू मुक्त हुन्छन्, तब सम्पूर्ण समाज वास्तवमा उन्नत र मुक्त हुन्छ।

भविष्यको मार्गनिर्देशन गर्दै, यो स्पष्ट छ कि जातिवादको कुरूप इतिहास माथि विजय पाउन तीनवटा मुख्य स्तम्भहरू अपरिहार्य छन्:

क) शिक्षा: यसले चेतना फैलाउँछ, तार्किकतालाई बढावा दिन्छ र पूर्वाग्रहहरू तोड्छ।

ख) आर्थिक सशक्तिकरण: यसले दलितहरूलाई गरिबीको चक्रबाट मुक्त गरेर उनीहरूको स्वावलम्बन र सम्मानको आधार स्थापित गर्छ।

ग) सामूहिक इच्छाशक्ति: यसले सम्पूर्ण समाजलाई, सबै जाति र वर्गका मानिसहरूलाई, एउटा न्यायपूर्ण भविष्यको निर्माणको लागि संलग्न गराउँछ।

यी तीनवटै तत्वहरूको समन्वयबाट मात्र हामी सयौं वर्ष पुरानो रोगलाई निको पार्न सक्छौं र एउटा उज्यालो, समावेशी र मानवीय भविष्यको नींव राख्न सक्छौं, जहाँ कुनै पनि मानिसलाई आफ्नो जन्मको आधारमा भेदभावको सामना गर्नुपर्दैन।

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

Ambedkar, B. R. (1936). *Annihilation of Caste*. B.R. Kadrekar.

Deshpande, A. (2011). The grammar of caste: Economic discrimination in contemporary India. Oxford University Press.

Doniger, W., & Smith, B. K. (Trans.). (1991). *The Laws of Manu*. Penguin Books.

Nepal, S. (2011). *Nepalma Dalit Andolanko Itihas* [History of the Dalit movement in Nepal]. Amrit Prakashan.

Omvedt, G. (1994). Dalits and the democratic revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit movement in colonial India. Sage Publications.

Shah, G., Mander, H., Thorat, S., Deshpande, S., & Baviskar, A. (2006). *Untouchability in rural India*. Sage Publications.

खण्ड- ख

११

भाषाशास्त्रबाट मानवशास्त्रसम्म: प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको बौद्धिक यात्रा

सारांश

यस शोध लेखको केन्द्रमा प्रा. बालकृष्ण पोखरेलको भाषिक योगदानभन्दा पनि उनको त्यो पक्ष छ, जसलाई अझै पर्याप्त रूपमा मूल्याङ्कन गरिएको छैन—उनको मानवशास्त्रीय दृष्टिकोण र योगदान। नेपाली भाषाको मानकीकरण र इतिहासमा झर्रावादी आन्दोलनका अग्रणी व्यक्तित्वका रूपमा पोखरेलको भूमिका निर्विवाद छ। तर, उनको सबैभन्दा गहिरो र दीर्घकालीन बौद्धिक सम्पदा 'खस जातिको इतिहास' मा प्रतिबिम्बित हुन्छ, जसले उनलाई भाषाविज्ञानको सीमाभन्दा पर पुऱ्याउँदै मानवशास्त्रको क्षेत्रमा सुदृढ रूपमा प्रतिष्ठित बनाउँछ।

यस लेखले विशेष रूपमा उक्त ग्रन्थलाई आधार बनाएको छ। यसै ग्रन्थमा पोखरेलले नेपालको सामाजिक संरचनालाई गठन गर्ने विभिन्न जातीय समूहहरू (जस्तै खस, आर्य, किरात, मगर, राई, लिम्बू, तामाङ, गुरुङ, नेवार, आदि) बीच भएको ऐतिहासिक रक्तमिश्रण (जैविक र सांस्कृतिक दुवै अर्थमा) र तिनको सांस्कृतिक विकासक्रमको गहन अनुसन्धान प्रस्तुत गरेका छन्।

उनको अध्ययनको एक अत्यन्तै मौलिक पक्ष भनेको किराती मुन्धुम र ग्रीक (यूनानी) पुराकथाहरू बीचको तुलनात्मक विश्लेषण हो। पोखरेलले यी दुई भिन्न

सांस्कृतिक परम्पराहरूमा रहेका सृष्टि र मानव उत्पत्तिका कथाहरूमा पाइने आश्चर्यजनक समानतालाई उजागर गरेका छन्। यस तुलनाले नेपाली आदिवासी जनजातिहरू, विशेष गरी किरातहरूको प्रागैतिहासिक कालदेखि नै युरेशियन भू–भाग (जस्तै मेसोपोटेमिया र युरोप) का प्राचीन समाजहरूसँगको सम्भावित सांस्कृतिक वा ऐतिहासिक सम्बन्धको एउटा नयाँ सैद्धान्तिक ढाँचा प्रस्ताव गर्दछ।

यस प्रकारले, यस लेखले प्रा. पोखरेललाई केवल एउटा भाषाशास्त्रीको रूपमा मात्र सीमित नराखेर एउटा सशक्त मानवशास्त्री, इतिहासकार र सांस्कृतिक अध्येताको रूपमा पुनः स्थापित गर्ने प्रयास गर्दछ, जसले नेपालको जातीय र सांस्कृतिक इतिहासलाई बुझ्नका लागि एउटा अन्तर–अनुशासनिक र विश्व–सम्बद्ध दृष्टिकोणको स्थापना गरेका छन्।

शब्दकुञ्जी: बालकृष्ण पोखरेल, मानवशास्त्र, भाषाशास्त्र, खस जातको इतिहास, किरात मुन्धुम, ग्रीक पुराकथा, नेपाली जनजाति, रक्तमिश्रण, सांस्कृतिक इतिहास, तुलनात्मक अध्ययन।

परिचय

नेपाली साहित्य र भाषा अध्ययनको क्षेत्रमा प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको नाम एक अत्यन्तै महत्त्वपूर्ण र सम्मानित नाम हो। उनी झर्रावादी भाषा आन्दोलनका प्रमुख सिद्धान्तकार र व्यवहारकर्ता थिए, जसले नेपाली भाषालाई संस्कृत र हिन्दीबाट भिन्न, एक स्वतन्त्र र सार्वभौम राष्ट्रभाषाको रूपमा स्थापित गर्न अथक प्रयास गरे। उनको यो योगदान सर्वविदितै छ।

तर, उनको बौद्धिक योगदान केवल भाषाशास्त्रसम्म सीमित रहेन। उनले आफ्नो ग्रन्थ 'खस जातको इतिहास' मार्फत नेपालको जातीय र सांस्कृतिक इतिहासलाई गहिरिएर हेरेका छन्। यस लेखको मुख्य विषय उनको यही मानवशास्त्रीय पक्षलाई उजागर गर्नु हो। उनले खस, आर्य, किरात लगायत विभिन्न समुदायहरूको उत्पत्ति, तिनीहरूबीचको रक्तमिश्रण, र तिनको सांस्कृतिक अभ्यासहरूको इतिहासलाई गहन रूपमा शोध गरेका छन्। यसैबीचमा, उनले किरातहरूको मुन्धुम (पवित्र ग्रन्थ) र पश्चिमा ग्रीक सभ्यताका पुराकथाहरूबीच गरेको तुलनात्मक अध्ययनले त नेपाली मानवशास्त्र र इतिहासलेखनमा नै एक नयाँ दिशा देखाएको छ। यस लेखमा हामी यही विस्तृत दृष्टिकोणको अध्ययन र विश्लेषण गर्नेछौं।

१.१ अध्ययनको पृष्ठभूमि

नेपाली साहित्य र भाषाविज्ञानको इतिहासमा प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको नाम एक मौलिक चिन्तक र प्रयोगकर्ताको रूपमा उभिएको छ (न्यौपाने, २०७५)। उनी झर्रावादी भाषा आन्दोलनका एक प्रमुख सिद्धान्तकार थिए, जसले नेपाली भाषालाई संस्कृत र हिन्दीको प्रभावबाट मुक्त गरी, एक स्वायत्त र सार्वभौम राष्ट्रभाषाको रूपमा स्थापित गर्न ऐतिहासिक प्रयास गरे (पोखरेल, १९९८)। उनको यो भाषिक योगदान राष्ट्रिय स्तरमा सर्वपरिचित र सर्वविदितै छ।

१.२ समस्या कथन

तथापि, प्रा. पोखरेलको बौद्धिक विरासतलाई मूल्याङ्कन गर्दा, एक महत्त्वपूर्ण पक्ष प्रायः उपेक्षित रहँदै आएको छ। उनको योगदान केवल भाषाविज्ञानसम्म सीमित रहेन; बरु उनले आफ्नो ग्रन्थ 'खस जातिको इतिहास' मार्फत् नेपालको जातीय, सामाजिक र सांस्कृतिक इतिहासको गहन अन्वेषण गरेका छन् (पोखरेल, १९९८)। यस मानवशास्त्रीय पक्षलाई व्यवस्थित रूपमा अध्ययन र प्रस्तुत गर्नु नै यस लेखको केन्द्रीय आवश्यकता हो।

१.३ अनुसन्धानको महत्त्व

यस लेखले प्रा. पोखरेलको मानवशास्त्रीय दृष्टिकोण, विशेष गरी उनले खस, आर्य, किरात आदि विभिन्न समुदायहरूको उत्पत्ति, तिनको पारस्परिक रक्तमिश्रण र सांस्कृतिक अभ्यासहरूको इतिहासमा गरेको गहन अनुसन्धानलाई केन्द्र बनाउँदछ (चेमजोङ, २००३एबी) यसै सन्दर्भमा, उनको सबैभन्दा विशिष्ट योगदान भनेको किराती मुन्धुम र ग्रीक पुराकथाहरू बीचको तुलनात्मक अध्ययन हो (ग्रीकमाइथोलोजी डटकम, २०१९)। यस तुलनाले नेपाली जनजातिहरूको इतिहासलाई विश्वव्यापी प्रसङ्गमा राखेर, नेपाली मानवशास्त्र र इतिहासलेखनमा नयाँ सैद्धान्तिक आयाम थपेको छ। यस लेखको उद्देश्य प्रा. पोखरेलको यही विस्तृत र मौलिक दृष्टिकोणको व्यवस्थित अध्ययन, विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्नु हो।

२. शोधविधि

यस अनुसन्धान लेखको तयारी गुणात्मक शोध विधिको परम्पराअनुरूप गरिएको छ, जसले एक जटिल सामाजिक-सांस्कृतिक घटनाको गहन अन्तरदृष्टि

प्रदान गर्न मद्दत गर्दछ।

२.१ तथ्याङ्क स्रोत र सामग्री संग्रह

यस अध्ययनको आधारभूत सामग्री प्राथमिक र द्वितीयक दुवै स्रोतहरूबाट संकलन गरिएको छ।

प्राथमिक स्रोत: यस अनुसन्धानको केन्द्रीय प्राथमिक स्रोत प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको मौलिक ग्रन्थ 'खस जातको इतिहास' (पोखरेल, १९९८) हो। यस ग्रन्थलाई उनको मानवशास्त्रीय चिन्तनको प्रमुख दस्तावेजको रूपमा विश्लेषण गरिएको छ। साथै, किराती साहित्यका पवित्र ग्रन्थ 'किरात मुन्धुम' (चेमजोङ, २००३एबी) का अंशहरू पनि प्राथमिक स्रोतको रूपमा समावेश गरिएका छन्।

द्वितीयक स्रोत: पोखरेलको दृष्टिकोणलाई सन्दर्भित, समर्थन र तुलना गर्नका लागि अन्य विद्वान्हरूका कार्यहरू प्रमुख द्वितीयक स्रोत हुन्। यस अन्तर्गत नारदमुनि थुलुङ (थुलुङ, १९८५), ईमानसिंह चेमजोङ (चेमजोङ, २००३एबी), डोरबहादुर विष्ट (विष्ट, १९७२; विष्ट १९९८) लगायतका लेखनहरू, साथै ग्रीक पुराकथासम्बन्धी आधुनिक विद्वत्ता (ग्रीकमाइथोलोजी डटकम, २०१९) र मानवशास्त्रीय सिद्धान्तसम्बन्धी ग्रन्थहरू समावेश छन्।

२.२ तथ्याङ्क विश्लेषण विधि

संकलन गरिएका सामग्रीहरूको विश्लेषणका लागि वर्णनात्मक र विश्लेषणात्मक दुवै विधिहरूको प्रयोग गरिएको छ।

वर्णनात्मक विश्लेषण: प्रा. पोखरेलले आफ्नो ग्रन्थमा प्रस्तुत गरेका ऐतिहासिक तथ्यांक, जातीय व्यवहार, भाषिक प्रमाण, र सांस्कृतिक प्रथाहरूलाई एक व्यवस्थित ढाँचामा वर्णन गरिएको छ।

विश्लेषणात्मक विश्लेषण: किराती मुन्धुम र ग्रीक पुराकथाहरूबीचको तुलनालाई तुलनात्मक पुराकथा विश्लेषणको सैद्धान्तिक ढाँचाबद्ध तरिकाले परीक्षण गरिएको छ। यसैगरी, पोखरेलको 'रक्तमिश्रण' को अवधारणालाई आधुनिक मानवशास्त्रीय सिद्धान्तहरूको प्रकाशमा विश्लेषण गरी, उनको चिन्तनको समकालीन प्रासंगिकता प्रस्तुत गरिएको छ।

३. सैद्धान्तिक ढाँचा

यस शोध लेखको सैद्धान्तिक आधारस्तम्भहरू तुलनात्मक पुराकथा अध्ययन र मानवशास्त्रीय इतिहासलेखनका सिद्धान्तहरू हुन्।

३.१ तुलनात्मक पुराकथा अध्ययन

यस सिद्धान्तअनुसार, भौगोलिक रूपमा टाढा रहएका पनि विभिन्न सभ्यताहरूका पुराकथाहरूमा पाइने संरचनात्मक र विषयगत समानताले (जस्तै सृष्टिको क्रम, देवता र मानिसको सम्बन्ध, महाभियान आदि) ती समाजहरूको प्रागैतिहासिक सांस्कृतिक आदान-प्रदान, साझा मानव अनुभूति, वा ऐतिहासिक सम्बन्धको संकेत दिन सक्छ (डोटी, २०००)। प्रा. पोखरेलले आफ्नो अध्ययनमा किराती मुन्धुम र ग्रीक पुराकथाहरूबीच सृष्टि र मानव उत्पत्तिका कथामा रहेका सादृश्यतालाई यही सैद्धान्तिक आधारमा विश्लेषण गरेका छन्, जसले किरातहरूको युरेशियन सभ्यतासँगको सम्भावित प्राचीन लगावतिर संकेत गर्दछ।

३.२ मानवशास्त्रीय इतिहासलेखन

यस दृष्टिकोणले इतिहासलाई केवल शासक र युद्धको विवरणको रूपमा हैन, तर सामान्य मानिसको जीवन, तिनको संस्कृति, रीतिरिवाज, जातीय सम्बन्ध र सामाजिक संरचनाको इतिहासको रूपमा हेर्दछ (विष्ट, १९७२; विष्ट १९९८)। पोखरेलको 'रक्तमिश्रण' को अवधारणा केवल जैविक आनुवंशिकतामा सीमित नरही, एक सांस्कृतिक र ऐतिहासिक आदानप्रदान को प्रतीक हो, जसले नेपालका विविध जातिहरूलाई एउटा जटिल तर अन्तर्सम्बन्धित सामाजिक तानाबानामा बाँध्दछ। उनको कार्यले नेपालको जातीय इतिहासलाई अलग-थलग रूपमा हेर्ने परम्परागत दृष्टिकोणलाई अस्वीकार गर्दै, एकीकृत र गतिशील मोडेल प्रस्तुत गर्दछ।

३.३ सामाजिक संरचना र सांस्कृतिक प्रसार

पोखरेलको विश्लेषण आधुनिक मानवशास्त्र र समाजशास्त्रका 'सामाजिक संरचना' को अवधारणासँग मेल खान्छ, जसले समाजका विभिन्न अंगहरू कसरी अन्तर्जडित छन् भन्ने कुरा माथि जोड दिन्छ। साथै, उनको तुलनात्मक अध्ययनले 'सांस्कृतिक प्रसार' को सिद्धान्तलाई पनि टेवा पुऱ्याउँछ, जसले विचार र सांस्कृतिक लक्षणहरूको एक समूहबाट अर्को समूहमा प्रसारणलाई जाँच गर्दछ। यी सैद्धान्तिक

लेन्सहरूबाट हेर्दा, पोखरेलको कार्य केवल ऐतिहासिक विवरण मात्र होइन, तर नेपाली समाजको जटिलतालाई बुझ्ने एउटा सशक्त सैद्धान्तिक साधन पनि हो।

४. प्रस्तुती र छलफल

४.१ भाषाशास्त्रीदेखि मानवशास्त्रीसम्मको यात्राः एक बौद्धिक विस्तार

प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलको बौद्धिक यात्रा एउटा विषयबाट अर्को विषयमा सरल रूपान्तरण होइन, तर भाषा, इतिहास र संस्कृतिको बीचमा रहेको जटिल सम्बन्धलाई बुझ्ने एउटा सचेत र गहन प्रयास हो।

क) झर्रावादी आन्दोलनः भाषिक अस्मिताको आधारशिला

पोखरेलको प्राज्ञिक यात्राको प्रारम्भिक चरण झर्रावादी आन्दोलनसँग गाँसिएको थियो। यो आन्दोलन नेपाली भाषालाई संस्कृत र हिन्दीको प्रभुत्वबाट मुक्त गरी, एक स्वतन्त्र साहित्यिक र बौद्धिक माध्यमको रूपमा विकास गर्ने एउटा सुनियोजित प्रयास थियो (पोखरेल, १९९८)। उनले भाषामा "माटोको सुगन्ध" थप्ने अभियानलाई नेतृत्व गरे, जसको अर्थ थियो नेपाली भाषालाई स्थानीय जीवनशैली, सन्दर्भ र मानसिकताबाट उत्पन्न मौलिक शब्दावली, मुहावरा र अभिव्यक्ति शैलीबाट समृद्ध गर्नु। यसले गर्दा नेपाली भाषा आफ्नै एक विशिष्ट र सजीव पहिचान बनाउन सफल भयो। यो कार्य उनको लागि भाषाको शुद्धताको लागि मात्र थिएन, बरु राष्ट्रिय सांस्कृतिक अस्मिताको पुन:स्थापनाको लागि पनि थियो।

ख) बौद्धिक साहसः भाषाको सीमाभन्दा पर

तर, प्रा. पोखरेलको बौद्धिक क्षमता भाषा विज्ञानको परम्परागत सीमा भित्र बाँधिएन। उनको साहसले उनलाई भाषाको औपचारिक संरचनाभन्दा टाढा, त्यो भाषा बोल्ने मानिसहरूको इतिहास र संस्कृतितर्फ लग्यो। उनले एउटा मौलिक सत्यलाई महसुस गरेः "भाषाको इतिहास वास्तवमा त्यो भाषा बोल्ने जनताको इतिहास हो।" कुनै पनि भाषा एक शून्यतामा विकास हुँदैन; यो सामाजिक सम्बन्धहरू, ऐतिहासिक घटनाक्रमहरू, र सांस्कृतिक अभ्यासहरूको गर्भमा बन्दछ र परिवर्तन हुन्छ। यसैले, नेपाली भाषाको उत्पत्ति र विकासलाई पूर्ण रूपमा बुझ्नका लागि, नेपाली समाजको गठन गर्ने विभिन्न जातीय समूहहरू—खस, आर्य, किरात, मगर, आदिको सांस्कृतिक र जातीय अतीतलाई पनि बुझ्नु अनिवार्य थियो।

ग) 'खस जातको इतिहास': अन्तर-अनुशासनिक संगम

यही बौद्धिक जिज्ञासा र अध्ययनको आवश्यकताले उनलाई आफ्नो सर्वाधिक चर्चित ग्रन्थ, 'खस जातिको इतिहास' को रचनातर्फ अग्रसर गऱ्यो (पोखरेल, १९९८) । यो ग्रन्थ कुनै एक विषयको सीमामा बाँधिएन; यो भाषाशास्त्र, इतिहास, र मानवशास्त्रको एक अद्भुत संगम हो। यस ग्रन्थमा, उनले भाषिक प्रमाणहरूलाई ऐतिहासिक अभिलेखहरूसँग जोडे, र त्यसलाई विभिन्न जातिहरूको सांस्कृतिक प्रथा र पुराकथाहरूको तुलनात्मक अध्ययनबाट पुष्टि गरे। यस प्रकारले, उनले एउटा अन्तर-अनुशासनिक विधिको अवलम्बन गरेर, नेपाली समाजको उत्पत्ति र विकासलाई एउटा समग्र रूपमा हेर्ने प्रयास गरे, जसले गर्दा उनको कार्य केवल भाषाशास्त्रीको हैन, तर एउटा सच्चा मानवशास्त्री र इतिहासकारको पहिचान बन्यो।

४.२ '**खस जातिको इतिहास**': **एक बहुआयामिक ग्रन्थ**

प्राध्यापक पोखरेलको 'खस जातिको इतिहास' केवल एउटा विशिष्ट जातिसमूहको वंशावलीमा सीमित इतिहास होइन, बरु सम्पूर्ण नेपाली सामाजिक संरचनाको उत्पत्ति र विकासको एउटा जटिल र बहुआयामिक मानचित्र हो। यो ग्रन्थले नेपालको जातीय इतिहासलाई एकैछिनमा देखिने स्थिर इकाईहरूको रूपमा होइन, तर गतिशील रूपमा आपसमा घुलेमिलेका समूहहरूको रूपमा प्रस्तुत गर्दछ।

क) रक्तमिश्रण: एकीकृत नेपाली समाजको आधारभूत सिद्धान्त

पोखरेलले यस ग्रन्थमा एउटा क्रान्तिकारी विचारलाई जोडदार रूपमा राखेका छन्: नेपालका सबै प्रमुख जातिहरू – बाहुन, क्षेत्री, मगर, गुरुङ, राई, लिम्बू, तामाङ, नेवार आदि – ऐतिहासिक रूपमा कुनै न कुनै मात्रामा रक्तमिश्रणको परिणाम हुन् (पोखरेल, १९९८)। उनले यो मिश्रणलाई केवल जैविक तथ्य मात्र होइन, बरु सांस्कृतिक, भाषिक र सामाजिक आदानप्रदानको द्योतकको रूपमा पनि हेरेका छन्। उनको विश्लेषणको केन्द्रमा खस, आर्य, र किरात जस्ता प्रमुख प्राचीन समूहहरूबीचको अन्तर्क्रियालाई राखेर, यी समूहहरू कसरी नेपालको सामाजिक तानाबानाको आधार बने भन्ने कुरामा केन्द्रित गरेका छन्।

ख) सुनुवार थरको उदाहरण: जातीय सीमाहरूको पारदर्शिता

प्रा. पोखरेलले आफ्नो "रक्तमिश्रण" को सिद्धान्तलाई केवल सैद्धान्तिक रूपमा

मात्र रहन दिएनन्, तर ऐतिहासिक र वंशावलीसम्बन्धी ठोस प्रमाणहरूको सहाराले यसलाई प्रमाणित गर्ने प्रयास गरे। यसको लागि उनले किरात समुदायभित्रको एक विशिष्ट थर 'सुनुवार' को उदाहरणलाई विस्तृत रूपमा लिएका छन्।

कथाको विस्तृत ब्याख्या:

क) मूल पूर्वज: पोखरेलको अनुसन्धान अनुसार, 'सुनुवार' थरको मूल उत्पत्ति 'कुलु' वा 'कुनु' नामक एक पौराणिक ऋषि वा प्रमुख पूर्वजको वंशबाट भएको हो। उल्लेख्य कुरा के भने, यो 'कुलु' शब्दले नै पछि 'कुल' (वंश) शब्दलाई जन्म दिएको उनको तर्क छ।

ग) भाषिक परिवर्तनको क्रम: उनले भाषिक परिवर्तनको एउटा तार्किक क्रम प्रस्तुत गरेका छन्:

– सुरुवात 'कुलु' (मूल पूर्वज) बाट

– यसको अपभ्रंश वा परिवर्तित रूप 'शुनु' भएर

– अन्तिममा यही 'कुल' वंशमा परिणत भएको हो।

यसरी, 'सुनुवार' जस्तो लाग्दो अलग थर पनि वास्तवमा 'कुल' जस्तै केन्द्रीय वंशीय शब्दसँग भाषिक रूपले जोडिएको देखाएर, उनले विभिन्न थर र समुदायहरूबीचको ऐतिहासिक सम्बन्धलाई उजागर गरेका छन्।

घ) यसको व्यापक अर्थ र प्रभाव:

यो साधारण भाषिक विश्लेषण भन्दा बढीको कुरा हो। यसले नेपाली समाजमा रूढ छ र जातिहरूलाई 'पानी-नचल्ने' (अटूट) र 'अलग-थलग' को रूपमा हेर्ने मानसिकतालाई मूल कारणबाटै चुनौती दिन्छ।

जातीय सीमाहरू पारदर्शी छन्: यस उदाहरणले देखाउँछ कि जातिहरूबीचको सीमा रेखा हामीले सोचेजस्तो कहिल्यै पनि पूर्ण रूपमा अपारदर्शी वा अटल थिएनन्। ऐतिहासिक रूपमा विभिन्न समूहहरूबीच वंशीय, सांस्कृतिक र भाषिक आदान-प्रदान निरन्तर रूपमा भइरहेको थियो।

ब्राह्मण र दलितबीचको ऐतिहासिक सम्बन्ध: पोखरेलले यस्तै प्रकारले ब्राह्मण र दलित जस्ता सामाजिक रूपमा 'ध्रुवीकृत' (एकदमै टाढा रहेको मानिने)

समूहहरूबीच पनि ऐतिहासिक रक्तीय अनन्यता रहेको प्रमाण प्रस्तुत गरे। अर्थात, यी समूहहरू आज भएजस्तो एक-अर्काबाट पूर्णरूपले अलग-थलग रहेका थिएनन्, तिनको पनि एउटा साझा र ऐतिहासिक पूर्ववृत्त रहेको छ।

संक्षेपमा, सुनुवार थरको यो उदाहरण एउटा सूक्ष्म केस स्टडीको रूपमा काम गर्दछ, जसले पोखरेलको ठूलो सिद्धान्त—नेपालको जातीय चित्रण गतिशील र एक-अर्कासँग जोडिएको छ। यसले सैद्धान्तिक आधार प्रदान गर्दछ। यसले सम्पूर्ण नेपाली सामाजिक ढाँचा नै पारदर्शी, गतिशील र परिवर्तनशील इतिहासको उपज हो भन्ने कुरा पुष्टि गर्दछ।

४.३ परम्परागत धारणालाई चुनौती: गतिशीलताको नयाँ दृष्टिकोण

प्रा. पोखरेलको 'खस जातिको इतिहास' ले गरेको सबैभन्दा गहिरो प्रभाव भनेको नेपाली समाजमा रुढ भएको जातीय व्यवस्थाको स्थैतिक मोडेललाई मूलतत्त्वबाट नै प्रश्नांकित गर्नु हो। परम्परागत रूपमा, जाति व्यवस्थालाई एक स्थिर, अटल, र सदैवको लागि अन्तर्विवाहित समूहहरूको संग्रह को रूपमा प्रस्तुत गरिन्थ्यो, जसको संरचना शताब्दियौंदेखि अपरिवर्तनीय रहेको मानिन्थ्यो। जुन दृष्टिकोणले जातिहरूलाई एक-अर्काबाट पूर्णरूपमा अलग र सीलबन्द इकाईहरूको रूपमा हेर्दथ्यो।

पोखरेलले आफ्नो ग्रन्थमा प्रस्तुत गरेका प्रमाणहरूले यस रूढ़िवादी धारणालाई सिधै चुनौती दिएका छन्। उनले देखाएका छन् कि नेपालको जातीय इतिहास कहिल्यै पनि यस्तो कठोर र रेखीय प्रक्रिया थिएन। यसको सट्टामा, उनले जातीय सम्बन्धहरूलाई एउटा गतिशील, ऐतिहासिक, र सतत परिवर्तनशील प्रक्रियाको रूपमा हेर्ने एउटा वैज्ञानिक र प्रगतिशील दृष्टिकोणलाई अगाडि सारेका छन्।

यस नयाँ दृष्टिकोणका केन्द्रीय बुँदाहरू यस प्रकार छन्:

गतिशीलताको स्वीकार: उनले इतिहासलाई पछ्याउँदा देखाए कि जातीय समूहहरू स्थिर हैनन्, तर समयको साथमा विभाजित, विलय, र परिवर्तन हुँदै आएका छन्। राजनीतिक उतारचढाव, भूगोलिय स्थानान्तरण, र सांस्कृतिक आदानप्रदानले जातीय पहिचानहरूलाई लगातार ढाल्दै आएको छ।

एकीकरणको भूमिका: पोखरेलले नेपाली समाजको शक्ति र लचीलोपन केवल

यसको विविधतामा मात्र होइन, तर ऐतिहासिक रूपमा चलिआएको यसै गतिशील एकीकरण र आपसी मिश्रणमा पनि निहित छ भनेर प्रतिपादन गरे। अर्थात, हाम्रो सामाजिक बनोट विभिन्न तत्त्वहरूको साझा इतिहासबाट बनेको मोजेक (संमिश्रण) हो।

मौलिक परिवर्तन: यसरी, 'खस जातको इतिहास' केवल एउटा ऐतिहासिक ग्रन्थ मात्र होइन, तर एउटा सामाजिक-वैज्ञानिक दस्तावेजको रूपमा, नेपाली समाजलाई बुझ्ने, विश्लेषण गर्ने र व्याख्या गर्ने तरिकामा नै एउटा मौलिक परिवर्तन ल्याएको छ। यसले जातीलाई एउटा बन्द तथ्यको रूपमा होइन, तर एउटा खुला रूपमा बढिरहेको ऐतिहासिक निर्माणको रूपमा हेर्न प्रेरित गर्दछ।

यो दृष्टिकोणले आधुनिक नेपाललाई पनि एउटा महत्त्वपूर्ण सन्देश दिन्छ: हाम्रो सामूहिक पहिचान हामी भिन्न छौं भन्नेमा हैन, तर हामी ऐतिहासिक रूपमा कसरी जोडिएका छौं भन्ने साझा इतिहासमा आधारित छ।

४.४ किरात मुन्धुम र ग्रीक पुराकथाको तुलनात्मक विश्लेषण

प्रा. पोखरेलको एउटा धेरै नै रोचक योगदान भनेको उनले गरेको तुलनात्मक अध्ययन हो। उनले नेपालको किरात जातिको पवित्र ग्रन्थ मुन्धुम र प्राचीन ग्रीस (यूनान) का पुराकथाहरूबीच तुलना गरेर हेरेका छन्। यो तुलना गर्दा उनले दुवै ठाउँका मानिस सृष्टिको बारेमा कस्तो कुरा गर्छन् भन्ने कुरालाई जोडेर हेरे।

दुवै कथाहरूको सारांश:

ग्रीक (यूनानी) कथा: ग्रीकहरूको विश्वास अनुसार, संसारमा मानिसहरू धातुबाट बनेका थिए। पहिले सुनको मानिस बन्यो, त्यसपछि पितलको, त्यसपछि काँश, र अन्त्यमा फलामाको मानिस बन्यो। यी मानिसहरूको एक पुस्ता (पिढी) ले आफूभन्दा अगाडिको पुस्तालाई हटाएर आफूले ठाउँ लिएको कुरा पनि यस कथामा आउँछ।

किरात मुन्धुम कथा: किरातहरूको मुन्धुम अनुसार, सृष्टिकर्ता तागेरा निङ्वाफूले पनि मानिस बनाउने प्रयास गरे। उनले पहिले सुनको मानिस बनाए, तर त्यो बोलेन। त्यसपछि उनले पितलको मानिस बनाए, तर त्यो पनि बोलेन। फेरि उनले काँसको मानिस बनाए, तर त्यो पनि बोलेन। अन्त्यमा उनले हतारिएर खरानी, माटो र

चराको सुलीबाट मानिस बनाए। उनले बोलाउँदा त्यो मानिसले "हजुर" भनेर जवाफ दियो। यसरी मानिसको सृष्टि भयो।

के समान छ?:

दुवै कथाहरूमा एउटा स्पष्ट रूपमा मिल्ने कुरा छ: मानिस सृष्टिको क्रम र बनाउने सामग्री। दुवै कथामा सुरुमा सुन, त्यसपछि पितल, र त्यसपछि काँसबाट मानिस बनाउने प्रयास भएको देखिन्छ। दुवैमा सुरुका मानिसहरू (सुन, पातलो, काँसका) सफल भएनन् वा बोलेनन्। यो समानता एकदमै आश्चर्यजनक छ किनभने नेपालको हिमालय क्षेत्र र युरोपको ग्रीस बीचमा भौगोलिक र सांस्कृतिक रूपमा धेरै दूरी छ।

पोखरेलको विश्लेषण:

प्रा. पोखरेलले यो समानतालाई महत्त्वपूर्ण मानेका छन्। उनको भनाइले के संकेत गर्छ भने प्राचीन कालमा नेपालका किरातहरूको मेसोपोटेमिया (जस्तै- इरान, इराक) जस्ता पश्चिमा क्षेत्रका सभ्यताहरूसँग सांस्कृतिक आदान-प्रदान भएको हुन सक्छ। अर्थात, ती दुवै समूहहरू कुनै समयमा एक-अर्कासँग सम्पर्कमा आएका र आपसमा कथाहरू साटासाट गरेका हुन सक्छन्।

उनले अर्को प्रमाणको रूपमा किरातहरूमा पाइने 'छाग' (बाख्रा) लाई पूज्ने र बलि चढाउने प्रचलनलाई पनि लिएका छन्। उनको तर्क छ कि यो प्रथा किरातहरूमा मात्र कायम छ, खस वा आर्य जस्ता अरू समुदायहरूमा यो प्रथा लोप भएको छ। यसले पनि किरातहरूको प्राचीन सांस्कृतिक सम्बन्ध पश्चिमका समाजहरूसँग रहेको भन्ने कुराको संकेत दिन्छ।

यसरी, पोखरेलले एउटा सानो तुलनाबाट नेपाली जनजातिहरूको इतिहासलाई विश्वको ठूलो इतिहाससँग जोड्ने महान काम गरेका छन्।

४.५ मानवशास्त्रीय दृष्टिकोणको महत्त्व

प्रा. पोखरेलले आफ्नो अध्ययनमा एउटा महत्त्वपूर्ण र आधुनिक दृष्टिकोण अपनाएका छन्। उनले पुराकथाहरूलाई कथा-साहित्यको रूपमा मात्र नभएर मानवशास्त्रीय अध्ययनको महत्त्वपूर्ण स्रोतको रूपमा हेरेका छन्।

पुराकथालाई नयाँ ढङ्गले बुझ्ने विधि:

उनको मुख्य सन्देश के हो भने पुराकथाहरूलाई शाब्दिक अर्थमा (जस्तोको तस्तै सत्य मानेर) बुझ्न खोज्दा हामी ठूलो भुमरी वा भुलमा पर्छौं। उनको भनाइ अनुसार, "पुराकथालाई शाब्दिक अर्थमा बुझ्न खोज्दा हामी अलमलमा पर्छौं, त्यसैले शब्द वा रूपकको व्यंग्यार्थ र लक्ष्यार्थबाट नै पुराकथाको सही अर्थ निकाल्न सकिन्छ।"

यसको मतलब के हो भने:

– शाब्दिक अर्थ: सुनको मानिस वास्तवमै सुनबाट बनेको थियो भन्ने लिनु।

– व्यंग्यार्थ/लक्ष्यार्थ: सुनको मानिस भन्नाले 'सुनको युग' वा एक आदर्श, दोषरहित र सुनौलो समयको प्रतीक हो भनेर बुझ्नु।

यो दृष्टिकोण नै आधुनिक मानवशास्त्रको मूल आधार हो। आजको मानवशास्त्रीय अध्ययनमा पनि पुराकथालाई समाजको गहिरो सच्चाइहरू, जस्तै:

– तिनको सामाजिक संरचना

– मानिसहरूका डर र आशा

– र तिनको वास्तविक इतिहासका गहन तहहरूलाई बुझ्ने एउटा 'साँचो' को रूपमा प्रयोग गरिन्छ।

विश्वव्यापी प्रसङ्गमा राख्ने काम:

पोखरेलले गरेको यो तुलनाले नेपाली आदिवासी जनजातिहरू, विशेष गरी किरातहरूको इतिहास र संस्कृतिलाई एउटा विश्वव्यापी प्रसङ्गमा राख्न मदत गर्छ। यसले गर्दा नेपालका आदिवासीहरूलाई संसारको इतिहासबाट अलग-थलग र 'एक्लो' परेको समूहको रूपमा हेरिने परम्परागत धारणा टुट्छ। यसको सट्टामा, तिनीहरूलाई सम्पूर्ण मानव सभ्यताको एउटा जीवन्त, गतिशील र महत्त्वपूर्ण अंगको रूपमा चित्रण गरिन्छ।

त्यसैले, पोखरेलको मानवशास्त्रीय दृष्टिकोणको सबैभन्दा ठूलो महत्त्व यो हो - उनले नेपाली समाजलाई एउटा सानो, बन्द समूहको रूपमा हेर्नुको सट्टा, विश्वको ठूलो मानवीय परिदृष्यको एउटा सक्रिय र जोडिएको भागको रूपमा हेरे। यसले नेपाली इतिहास र संस्कृतिको अध्ययनलाई नयाँ चौडाइ र गहिराइ दियो।

५. निष्कर्ष

संक्षेपमा भन्नुपर्दा, प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेल नेपाली बौद्धिक इतिहासका दुर्लभ प्रतिभामध्ये एक हुन्। उनलाई केवल भाषाविद् मान्नु उनको योगदानलाई साँघुरो दायरामा सीमित गर्ने काम हो, जसले स्रष्टामाथि मात्र होइन, पाठकमाथि पनि अन्याय गर्छ। उनको सबैभन्दा ठूलो योगदान भनेको उनको ग्रन्थ 'खस जातिको इतिहास' हो। यस ग्रन्थले नेपालको इतिहास र मानवशास्त्रलाई नै बदलिदियो।

मुख्य कुराहरू:

१. नयाँ दृष्टिकोण: उनले ग्रीक र किराती पुराकथाहरूको तुलना गरेर नेपाली जनजातिहरूको इतिहासलाई संसारको ठूलो इतिहाससँग जोडे। यसले नेपाललाई विश्वबाट अलग-थलग मान्ने सोचलाई तोडेको छ।

२. जातीय एकताको सिद्धान्त: उनले प्रमाणित गरे कि नेपालको विभिन्न जातिहरू एक-अर्काबाट अलग थिएनन्। तिनीहरूबीच ऐतिहासिक रूपमा रक्तमिश्रण, सांस्कृतिक आदान-प्रदान र सहकार्य भएको थियो। नेपाली समाज एउटा गतिशील र मिसिएको समाज हो।

३. राष्ट्र निर्माणमा भूमिका: पोखरेलले केवल भाषा मात्र होइन, एउटा समग्र नेपाली राष्ट्र र यसको जनताको पहिचान बनाउनमा पनि ऐतिहासिक भूमिका खेलेका छन्। उनले हामीलाई हाम्रो साझा र गतिशील इतिहासबारे बताएर एउटा साझा पहिचान दिलाएका छन्।

अन्तमा, प्रा. पोखरेल एउटा दृष्टान्त हुन्। उनले देखाए कि कसरी एकै पटक धेरै विषयहरू - भाषा, इतिहास, संस्कृति र मानवशास्त्रलाई जोडेर अध्ययन गर्न सकिन्छ। उनको कामले नेपाली शैक्षिक जगतलाई बहु-विषयक र सृजनशील बन्न प्रेरणा दिन्छ।

सन्दर्भ-सूची

Bista, D. B. (1972). *People of Nepal.* Ratna Pustak Bhandar.

Bisht, D. B. (1998). *The Garden of All Castes.* Sajha Prakashan. (Original work published 2055 B.S.)

Bon. (2016, October 28). *Religion Facts.* Retrieved from https://www.religionfacts.com/bon

Chemjong, I. S. (2003a). *Kirat Mundhum* (The Vedas of the Kirat) (3rd ed.). Kirat Yakthung Chumlung. (Original work published 2060 B.S.)

Chemjong, I. S. (2003b). *Kirat Philosophy: A Summary.* Kirat Yakthung Chumlung. (Original work published 2060 B.S.)

Danielou, A., & Gabin, J.-L. (2003). Shiva and the Primordial Tradition: From the Trans to the Science of Dream. Inner Traditions.

Doty, W. G. (2000). *Myth: A Handbook.* University of Alabama Press.

GreekMythology.com. (2019, July 11). *Ages of Man – Greek Mythology.* Retrieved from https://www.greekmythology.com/Myths/The_Myths/Ages_of_Man/ages_of_man.html

Kandangwa, N. (2018). Division and Fragmentation in the Limbu Community. *Tanchoppa Malsak*, 23(4). (Original work published २०७५ B.S.)

Nyoupane, T. (2019, February 25). My perspective on the late Bal Krishna Pokharel: Guru, teacher and a guide. Province Post Online.

Pokharel, B. K. (1998). *Khas Jatiko Itihas* [History of the Khasa Tribe]. Udatta Anusandhan. (Original work published 2055 B.S.)

Thulung, N. (1985). *Kiratko Nalibeli* [The root of the Kirat]. Angur Kandangwa. (Original work published 2042 B.S.)

१२

दधिराज सुवेदी: जीवन, समालोचना, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन

प्रस्तावना

नेपाली साहित्यमा लेखकहरूको भूमिका मात्र होइन, समालोचकको भूमिका पनि अत्यन्त महत्वपूर्ण छ। समालोचकहरूले रचना र लेखकलाई मात्र होइन, समाज, भाषा, र समयसँगको सम्बन्धलाई विश्लेषण गरेर साहित्यलाई गहिरो अर्थ दिन्छन्। दधिराज सुवेदी त्यो जमातका समालोचकहरू मध्ये एक हुन्, जसले नेपाली समालोचनाको परम्परालाई सैद्धान्तिक र व्यवहारिक दुवै रूपमा समृद्ध बनाउन योगदान गरे। यो लेखमा सुबेदीको जीवन र पृष्ठभूमि, लेखन विशेषताहरू, पाठ विश्लेषण, संस्थागत योगदान र तुलनात्मक स्थानबारे व्यापक चर्चा हुनेछ।

जीवन र पृष्ठभूमि

दधिराज सुवेदीको जन्म २००३ साल श्रावण ४ मा दिङ्ला, भोजपुर जिल्लामा भएको थियो। (माईरिपब्लिका, २०२४; मकालुखबर, २०२४) उनको प्रारम्भिक शिक्षा भोजपुरमा भएको थियो र पछि उच्च शिक्षा अध्ययन गरे। उनले नेपाली भाषा र साहित्यमा स्नातकोत्तर स्वअध्ययन गरे (साहित्यपोष्ट, २०२४; सुबेदी द. व्यक्तिगत कुराकानी, अक्टुबर, २०२५)।

स्वास्थ्य समस्याका कारण, विशेष गरी क्यान्सरबाट पीडित, उनी अन्त्यसम्म साहित्यिक कार्य र सामाजिक–साहित्यिक गतिविधिमा संलग्न रहेका थिए। बिराटनगरलाई आफ्नो कार्यक्षेत्र बनाएर साहित्यिक गतिविधि, समीक्षा र समालोचनाका कार्यहरू मुख्य रूपमा सञ्चालन गरे (साहित्यपोष्ट, २०२४; मकालुखबर, २०२४)।

लेखन र समालोचनाका प्रमुख विशेषताहरू

दधिराज सुवेदीको लेखन मूलतः समालोचना र समीक्षा केन्द्रित रहेको छ। उनले साहित्यकारहरूको रचनालाई मापन गर्ने मात्र होइन, तिनका सन्दर्भ, समय, भाषा र शैलीका विविध आयामहरूलाई उजागर–विवेचना गरे। सुबेदीको लेखनमा निम्न विशेषताहरू पाइन्छन्:

क. सामाजिक सन्दर्भको प्रयोग

दधिराज सुवेदीको समालोचनामा सामाजिक सन्दर्भलाई केन्द्रमा राख्ने प्रवृत्ति स्पष्ट देखिन्छ। उनले कुनै पनि कृति विश्लेषण गर्दा केवल कथा वा कविता मात्र हेर्दैनन्, तर त्यसलाई लेखिएको समय, स्थानीय संस्कृति, परम्परा, आर्थिक अवस्था, सत्ता संरचना, जातीय–सांस्कृतिक दृष्टान्त आदिसँग जोडेर बुझ्ने प्रयास गर्दछन्।

उदाहरणको रूपमा, “मातृकाका कथा र उनका कथा शिल्प” मा सुवेदीले कथाका पात्रहरूको व्यवहार र निर्णयलाई केवल व्यक्तित्वको रुपमा होइन, समाजको आर्थिक अवस्था, परिवार संरचना, र स्थानीय परम्परागत विश्वासको सन्दर्भमा विश्लेषण गरेका छन्। यसले पाठकलाई कथाको पृष्ठभूमि बुझ्न र लेखकले कथामा उजागर गरेका सामाजिक यथार्थलाई स्पष्ट दृष्टिकोणबाट अवलोकन गर्न सहयोग पुऱ्याउँछ। यस प्रकारको विश्लेषणले साहित्यलाई केवल सौन्दर्यात्मक वा भावनात्मक स्तरमा सीमित नराखेर सामाजिक दस्तावेजको रूपमा पनि मूल्याङ्कन गर्न सम्भव बनाउँछ।

ख. शैक्षिक र सैद्धान्तिक आधार

सुवेदीको समालोचनामा शैक्षिक र सैद्धान्तिक आधार प्रबल छ। उनले साहित्य विश्लेषण गर्दा केवल व्यक्तिगत धारणा वा भावनात्मक प्रतिक्रिया प्रस्तुत गर्दैनन्। बरु, साहित्य सिद्धान्त, भाषा–शास्त्र, संरचनात्मक विश्लेषण, सामाजिक विमर्श, सांस्कृतिक सन्दर्भजस्ता शैक्षिक दृष्टान्तलाई अपनाएर आलोचना गर्दछन्।

उदाहरणका लागि, “नेपाली बाङ्मयका विशिष्ठ साधक र उनका साधनाको अभिरेखाङ्कन”मा सुवेदीले परम्परागत र आधुनिक प्रवृत्तिबीचको द्वन्द्वलाई प्रगतिशील दृष्टान्तसहित विश्लेषण गरेका छन्। यहाँ उनले साहित्य सिद्धान्त (जस्तै सौन्दर्यशास्त्र र संरचनात्मक दृष्टिकोण) र समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणको मिश्रण गर्दै, कृतिको अर्थ र प्रभाव स्पष्ट पारेका छन्। उनले विद्यार्थी, शोधकर्ता र साधारण पाठक दुवैका लागि अभ्यासयोग्य र शिक्षाप्रद सामग्री प्रस्तुत गरेका छन्।

ग. लेखनशैली

सुवेदीको लेखनशैली सरल, स्पष्ट र बोधगम्य रहेको छ। जटिल साहित्यिक सिद्धान्त र सामाजिक विमर्शलाई पनि उनले सहज भाषामा पाठकलाई बुझ्ने गरी प्रस्तुत गरेका छन्।

उदाहरणका लागि, “मातृकाका कथा र उनको कथा शिल्प”मा कथा संरचना, पात्र विकास र कथाको प्रस्तुति जस्ता जटिल विषयलाई सामान्य पाठकले सजिलै बुझ्ने प्रकारको शैलीमा लेखिएको छ। यसले पाठकलाई थोरै स्रोत सामग्री वा साहित्यिक पूर्वज्ञान भए पनि समालोचनात्मक दृष्टान्त बुझ्न सक्षम बनाउँछ।

यस प्रकारको लेखनशैलीले केवल सैद्धान्तिक गहिराइ नभई पाठक–मैत्रीता पनि प्रदान गर्दछ। पाठकलाई आलोचना वा समीक्षा पढ्दा जटिल शब्दको थकान नहुने, तर गहिरो अर्थ बुझेको अनुभव हुने वातावरण बनाउँछ।

घ. रचनात्मक सुझाव

सुवेदीको अर्को महत्वपूर्ण पक्ष हो रचनात्मक सुझाव दिनु। उनले समीक्षा गर्दा केवल दोष देखाउने वा नकारात्मक टिप्पणी सीमित राखेनन्। बरु, लेखकलाई सुधारका उपाय, पाठलाई अझ प्रभावकारी बनाउने मार्गदर्शन र कथामा थप गहिराइ ल्याउने सुझाव समेत दिए।

उदाहरणको रूपमा, “प्रतिभा र प्रस्तुति” मा उहाँले कथाकारको भाषा र संरचनामा भएका कमीकमजोरीहरू मात्र देखाएर आलोचना गर्नुको सट्टा, कसरी पात्रको मनोविज्ञान स्पष्ट पार्ने, कथा प्रवाह प्रभावकारी बनाउने, वा सामाजिक सन्देश थप गहिरो पार्ने भन्ने सुझावहरू प्रस्तुत गरेका छन्। यसले लेखकलाई सिकाइ र सुधारको अवसर दिने मात्र होइन, पाठकलाई पनि सकारात्मक आलोचनाको दृष्टिकोण सिकाउँछ।

संक्षेपमा, सुवेदीको समालोचनात्मक दृष्टिकोण चारै पक्षबाट सुसंगठित छ:

क) सामाजिक सन्दर्भको प्रयोग: कृति रचनाको समय, समाज, संस्कृति र सत्ता संरचनासँग सम्बन्धित विश्लेषण।

ख) शैक्षिक र सैद्धान्तिक आधार: साहित्य सिद्धान्त, भाषा–शास्त्र, संरचनात्मक र सामाजिक दृष्टान्तहरूको प्रयोग।

ग) लेखनशैली: सरल, स्पष्ट, बोधगम्य; जटिल सिद्धान्तलाई सजिलै बुझाउने।

घ) रचनात्मक सुझाव: केवल आलोचना मात्र नभई सुधार र प्रभावकारी पाठ निर्माणमा मार्गदर्शन।

यसले देखाउँछ कि दधिराज सुवेदीको समालोचना शैक्षिक, सामाजिक र रचनात्मक दृष्टिले प्रभावकारी छ।

प्रमुख कृतिहरू र तिनको संक्षिप्त व्याख्या

दधिराज सुवेदीका प्रमुख कृतिहरूले नेपाली समालोचना परम्परामा ठूला ठाउँ ओगटेका छन्। तलका कृतिहरू तथ्य–स्रोतहरूमा उल्लेखित छन्, साथै तिनको उद्देश्य र योगदान:

क) कृतिको नाम: 'नेपाली बाङ्मयका विशिष्ठ साधक र उनका साधनाको अभिरेखाङ्कन'

उद्देश्य र विषयवस्तु: नेपाली साहित्यमा समीक्षा र समालोचनाका प्रवृत्तिहरू विश्लेषण गर्ने; परम्परा र नयाँ प्रवाहका बीचको अन्तर स्पष्ट पार्ने (साहित्यपोष्ट, २०२४; माईरिपब्लिका, २०२४)।

योगदान: विश्वविद्यालय पाठ्यक्रममा समावेश गरिएका; समीक्षा लेखन शैलीमा प्रयोग हुने दृष्टिकोणहरू स्थापना।

ख) कृतिको नाम: 'मातृकाका कथा र उनको कथा शिल्प'

उद्देश्य र विषयवस्तु: कथाहरू कसरी सामाजिक परिवेश र लेखकको अनुभवसँग जोडिन्छन् भन्ने विषयमा; कथाशिल्प, पात्र निर्माण र कथाको प्रस्तुति (माईरिपब्लिका, २०२४)।

योगदान: कथालाई समालोचनात्मक दृष्टिले हेर्ने पाठक क्षमता विकास; लेखक

–पाठक संवादको अवसर।

ग) कृतिको नाम: 'प्रतिभा र प्रस्तुति'

उद्देश्य र विषयवस्तु: साहित्य र लेखनमा प्रतिभा पहिचान र त्यसको प्रस्तुतीकरण कसरी हुने भन्ने बारे (साहित्यपोष्ट, २०२४; माईरिपब्लिका, २०२४)।

योगदान: स्थानीय प्रतिभाहरूलाई मान्यता दिलाउने र लेखनको गुणस्तर उकास्ने विन्दुहरू प्रस्तुत।

घ) कृतिको नाम: नेपाली साहित्यका मुस्कानहरू

उद्देश्य र विषयवस्तु: साहित्यका विभिन्न विधाहरूमा सकारात्मक पक्ष, उदार अनुभूति र स्वागतयोग्य प्रतिभाहरूको समीक्षा (माईरिपब्लिका, २०२४)।

योगदान: आलोचनालाई नकारात्मक दृष्टिले मात्र होइन, उत्साहजनक दृष्टिले पनि प्रयोग गर्ने प्रेरणा मिलाएको।

संस्थागत भूमिका र सामाजिक–साहित्यिक गतिविधि

सुवेदी केवल लेखनमा मात्रै सक्रिय भएनन्; उनले संस्थागत भूमिका पनि निभाए जसले साहित्यिक चेतना र संस्कृतिलाई फैलाउन मद्दत गऱ्यो:

क) पुर्वाञ्चल साहित्य प्रतिष्ठानमा सदस्य–सचिवको रूपमा काम गरे (साहित्यपोष्ट, २०२४; माईरिपब्लिका, २०२४)।

ख) प्रतिभा पुरस्कार प्रतिष्ठान, बिराटनगरको अध्यक्ष हुँदा स्थानीय र क्षेत्रीय लेखन र समीक्षा गतिविधिहरूलाई प्रोत्साहन दिए (माईरिपब्लिका, २०२४)।

ग) सूचना अधिकृतको रूपमा पूर्वाञ्चल विश्वविद्यालयमा करिब १२ वर्ष कार्य गर्दा उनलाई प्रशासनिक र साहित्य–संस्कृति दुवै पक्षबाट अनुभव मिल्यो (माईरिपब्लिका, २०२४; मकालुखबर, २०२४)।

घ) बिराटनगरलाई साहित्यिक केन्द्रका रूपमा स्थापित गर्ने काममा सक्रिय भूमिका। समीक्षा समितिहरू, पुस्तक प्रकाशन र समीक्षा लेखनका अवसरहरू सिर्जना गरे (साहित्यपोष्ट, २०२४; मकालुखबर, २०२४)।

सुवेदीको समीक्षा–शैलीबाट सिक्ने दृष्टान्तहरू

यहाँ केही विशेष दृष्टान्त प्रस्तुत गर्दैछु, जसले सुवेदीको समीक्षा शैलीका विशेष पक्ष उजागर गर्छन्:

क) रचनाको सन्दर्भ सहित मूल्याङ्कन

सुबेदीले कुनै कृति विश्लेषण गर्दा त्यो कृति लेखिएको समय, सामाजिक परिवेश, लेखकको लक्ष्य आदिलाई अटेर गर्दैनन्। उदाहरणस्वरूप “मातृकाका कथा र उनको कथा शिल्प” जस्ता कृतिहरूलाई समीक्षा गर्दा उनले लेखकले उभिएको समाजका समस्याहरूलाई समेटेर त्यो कथा लेखकले किन तथा कसरी लेख्यो भन्ने कुरा उद्घाटित गर्ने प्रयत्न गरेका छन्।

ख) भाषा र शैलीको विश्लेषण

लेखनमा भाषा सादा र प्रभावकारी हुन्छ। सुबेदीले कष्टकर वा अनावश्यक जटिल वाक्य प्रयोग नगरी पाठकलाई लगभग संवादवत् रूपले लेख प्रस्तुत गरेका छन्। यसले समीक्षा पढ्ने मानिसलाई सहज बुझाइ दिन्छ।

ग) सिद्धान्त र व्यवहारको सन्तुलन

विश्लेषण गर्दा केवल सिद्धान्त होला भन्ने डरले लेख/लेखकलाई मात्र आलोचना गर्ने काम हुँदैन; ती सिद्धान्तलाई कसरी व्यवहारमा लागू गर्न सकिन्छ भन्ने सुझाव समावेश गर्नुपर्दछ भन्ने मान्यता उनी राख्दछन्। उदाहरण: "नेपाली बाङमयका विशिष्ठ साधक र उनका साधनाको अभिरेखाङ्कन" मा उनी परम्परागत र नयाँ प्रवाहबीचको द्वन्द्वलाई देखाउँदै, भविष्यका लेखनका लागि दिशासूचक सीमाहरू प्रस्ताव गर्छन्।

घ) पाठक केन्द्रित समीक्षा

पाठकलाई लेखकको दृष्टिकोण मात्रै होइन, उनी पढ्ने पाठक कसरी प्रतिक्रिया दिन सक्छ त्यसको अवस्थामा पनि गुरुत्व दिने भन्नेमा सचेत छन्। समीक्षा लेख्दै गर्दा पाठकले कुन प्रश्नहरू सोध्न सक्छन्, कुन दृष्टिले आलोचना गर्नु उपयुक्त हुन्छ आदि कुरा उनका समालोचनाले उजागर हुन्छ।

तुलनात्मक अध्ययन

यहाँ सुबेदीलाई अन्य नेपाली र अन्तर्राष्ट्रिय समालोचकहरूसँग तुलना गरिन्छ।

यहाँ विभिन्न तुलनात्मक पक्षमा यहाँ सुवेदीलाई समकालीन तुलसी दिवस, यज्ञराज शर्मा र अन्य समालोचकहरू तथा अन्तराष्ट्रिय समालोचकहरूसित मोटामोटी रूपमा दाँजिन्छ:

क) केन्द्र / फोकस:

- समकालीन: तुलसी दिवसले प्रायः राजनीतिक, व्यावहारिक प्रगतिवाद र समाज–परिवर्तनक विषयमा ध्यान दिन्छन्; यज्ञराज शर्मा सौन्दर्य, भाषा र भावनालाई बढी महत्त्व दिन्छन्। सुबेदीले यी दुवै बीच सन्तुलन राख्ने प्रयास गर्दछन्, उनी सामाजिक सन्दर्भ र सौन्दर्यदृष्टि दुवैलाई समावेश गर्दछन्।

- अन्तराष्ट्रियः माथ्यू अर्नोल्डको "साहित्य जीवनको एक आलोचना" (लिटरेचर एज क्रिटिसिजम् अफ लाइफ) र नर्थ्रप फ्राईको संरचनात्मक दृष्टिकोणसँग मिल्दोजुल्दो छ; तर सुवेदीले ती सिद्धान्तलाई नेपाली साहित्य र सांस्कृतिक सन्दर्भमा रूपान्तरण गरेका छन्।

ख) शैली

- समकालीन: अन्य समालोचकहरू मध्ये कतिपयले अत्यधिक सैद्धान्तिक भाषा प्रयोग गर्दछन्, जसले सामान्य पाठकलाई कठिनाइ हुन्छ। सुबेदीले सरल भाषा, उदाहरण र व्यावहारिक सुझावहरू प्रयोग गर्ने शैली अपनाएका छन्।

- अन्तराष्ट्रियः अन्तर्राष्ट्रिय आलोचकहरूमध्ये किशोर–सिद्धान्तवादी लेखन बढी; सुबेदीले त्यो सिद्धान्तलाई पाठ्य–पाठक सन्दर्भमा उतार्न सफल भएका छन्।

ग) संस्थागत र क्षेत्रीय भूमिका

- समकालीन: धेरै समालोचक काठमाडौं केन्द्रित छन्; सुबेदीले पूर्वाञ्चल र बिराटनगर क्षेत्रीय केन्द्र बनाएर साहित्यलाई त्यहाँ पनि सशक्त बनाउने काम गरेका छन्।

- अन्तराष्ट्रियः अन्तर्राष्ट्रिय आलोचकहरूले विश्व–भाषा र साहित्य सञ्जाल मार्फत ठूलो प्रभाव पार्छन्; सुवेदीको प्रभाव राष्ट्रिय स्तर र विश्वविद्यालय, क्षेत्रीय स्तरमा गहिरो र सजीव छ।

चुनौती र सीमितताहरू

सुवेदीको समालोचनामा केही चुनौतीहरू र सीमितता पनि देखा पर्छन्:

क) केही कृतिहरूको प्रकाशन विवरण, पुनर्मुद्रण वा उपलब्धता सीमित हुँदा शोधकर्ताका लागि पहुँच कठिनाई हुन्छ।

ख) समालोचना र समीक्षा लेखनमा स्रोतसामग्री (primary sources) को उद्धरण धेरै सीमित पाइन्छ; उदाहरणका लागि पाठको तत्काल उद्धरण, मूल पुस्तक वा संस्मरण आदि।

ग) भाषा सादगीले सकारात्मक पक्ष भए पनि कहिलेकाहीँ गहिरो सैद्धान्तिक विमर्श कम प्राप्ति हुनेछ भन्ने आलोचना पनि हुन्छ।

यी सीमितताहरूले पनि दर्शाउँछन् कि सुवेदीले गरेको काम त्यति सजिलो काम थिएन, तर पनि उनका कृतिहरू अझ महत्वपूर्ण मानिन्छन्।

समालोचक सुवेदीको विरासत र महत्व

दधिराज सुवेदीको कामले नेपाली समालोचनात्मक अभ्यासलाई दीर्घकालीन महत्त्व प्रदान गरेको छ:

क) उनका कृतिहरू विश्वविद्यालय पाठ्यक्रममा समावेश भएका छन्, जसले विद्यार्थीहरूलाई समालोचनात्मक सोच सिकाउने काम गर्छ (साहित्यपोष्ट, २०२४)।

ख) समीक्षा लेखनको शैली र उदाहरणले नयाँ लेखक र समीक्षाकारहरूलाई मार्गदर्शन गरेको छ।

ग) पूर्वाञ्चल र बिराटनगर क्षेत्रका साहित्यिक कलाहरूलाई मुख्यधारामा ल्याउने काम गरेका छन्।

घ) समालोचनात्मक ग्रन्थहरूको माध्यमबाट साहित्य र समाजबीचको अन्तरक्रिया बढी खुलाए, जसले साहित्यलाई केवल सौन्दर्यका लागि नभई सामाजिक–संस्कृतिक विकासका लागि उपयोगी साधन बनायो।

निष्कर्ष

दधिराज सुवेदी केवल एक लेखक होइन, नेपाली साहित्यका एक मुख्य

समालोचक हुन्। उनले नेपाली साहित्यमा समालोचना र समीक्षा क्षेत्रलाई सैद्धान्तिक र व्यवहारिक दुवै तरिकाले समृद्ध बनाउन महत्वपूर्ण योगदान गरेका छन्। प्रमुख कृतिहरू— नेपाली बाङमयका विशिष्ठ साधक र उनका साधनाको अभिरेखाङ्कन, मातृकाका कथा र उनको कथा शिल्प, प्रतिभा र प्रस्तुति, नेपाली साहित्यका मुस्कानहरू—ले साहित्यको बहुविध पक्षलाई उजागर गरेका छन्। तुलनात्मक रूपमा, उनको दृष्टिकोण अन्य समकालीन समालोचकहरूसँग तुलना गर्दा मौलिक र गहिरो देखिन्छ। समालोचना लेखन र समीक्षा अभ्यासलाई उनले सामान्य पाठकदेखि विश्वविद्यालय शिक्षासम्म पहुँचयोग्य तुल्याए।

यस लेखबाट यो स्पष्ट हुन्छ कि सुवेदीको योगदान नेपाली साहित्यमा स्थायी हुनेछ। उनले केहि सीमितताहरू सामना गर्नुपऱ्यो, तर ती सीमितताहरूले उनको महत्वलाई घटाउँदैन; बरु, उनले गरेका कामको जटिलता र चुनौती झल्काउँछन्। भविष्यमाः समालोचनात्मक लेखनमा थप स्रोतसामग्री जुटाउने, मूल पुस्तक–पाठहरू डिजिटल माध्यमबाट पहुँचयोग्य बनाउने, र सुवेदीको ग्रन्थहरूको गहिरो सैद्धान्तिक अध्ययन गर्ने कामको जिम्मा उनले नयाँ पुस्तालाई सुम्पेका छन्।

सन्दर्भसूची

Dainik Nepal. (2024, March 27). *Senior litterateur Subedi no more*. Dainik Nepal. https://www.dainiknepal.news/2024/03/27/11838.html ([Dainik Nepal][5])

MyRepublica. (2024, March 27). *Litterateur Subedi no more*. MyRepublica. https://myrepublica.nagariknetwork.com/news/litterateur-subedi-no-more

MakaluKhabar. (2024, March 27). *Literature Dadhiraj Subedi passed away*. Makalu-Khabar. https://english.makalukhabar.com/literature-dadhiraj-subedi-passed-away/

SahityaPost. (2024, March 27). *Senior litterateur Dadhiraj Subedi passes away*. SahityaPost. https://english.sahityapost.com/senior-litterateur-dadhiraj-subedi-passes-away/

SANN News. (2024). *Senior writer Subedi passed away*. SANN News. https://sannnews.com/english/senior-writer-subedi-passed-away/

१३

वानिरा गिरीको कविता "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" मा आध्यात्मिकता र सांस्कृतिक पहिचानको समीक्षा

सारांश

यस शोध लेखको मुख्य उद्देश्य वानिरा गिरीको कविता "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" को गहन समीक्षात्मक विश्लेषण प्रस्तुत गर्नु हो। यस अध्ययनले कवितामा प्रयुक्त पौराणिक प्रतीकहरू, विशेष गरी पारुहाङ र लेप्मुहाङको उल्लेख, र कविको आत्मपरक अभिव्यक्तिलाई किरात सांस्कृतिक संदर्भमा परीक्षण गरेको छ। शोधले गुणात्मक विधि अपनाउँदै कविताको व्याख्यात्मक विश्लेषण गरेको छ, जसअन्तर्गत प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतहरूको समीक्षा, तुलनात्मक विधि, र विषयगत विश्लेषण समावेश छन्।

अन्तःसांस्कृतिक समीक्षा (बक्खिन, १९८१) र अस्तित्ववादी सिद्धान्त (सार्त्र, १९४६) को सैद्धान्तिक ढाँचामा आधारित यस अध्ययनले कवितामा रहेको आध्यात्मिक खोज, सांस्कृतिक पहिचानको जटिलता, र आधुनिक मानवको अस्तित्वगत संकटलाई समकालीन साहित्यिक दृष्टिकोणबाट हेरेको छ। कविताको "च्यातिएको पोष्टर" को प्रतीकले आधुनिक मानवको खण्डित अस्तित्वलाई जनाउँदै "मैले आफ्नै कहानी बिर्सिसकेकी छु" (गिरी, २०४९, पृ.१) भन्ने अभिव्यक्तिद्वारा सांस्कृतिक स्मृतिलोपको समस्यालाई उजागर गरेको छ।

किरात मुन्धुम परम्पराका पौराणिक पात्रहरू पारुहाङ र लेप्मुहाङको सार्थक प्रयोगद्वारा कविले किरात सांस्कृतिक पहिचानलाई सुदृढ पारेका छन् भने कवि र फेदाङ्माको तुलनाद्वारा साहित्यिक र आध्यात्मिक भूमिकाको अन्तर्सम्बन्धलाई प्रस्तुत गरेका छन् (सुब्बा, २०२३)।

निष्कर्षतः, यो कविता केवल साहित्यिक रचना मात्र नभएर किरात समुदायको सामूहिक चेतनाको दस्तावेजीकरण हो, जसले नेपाली साहित्यमा आदिवासी ज्ञानपद्धति र साहित्यिक समीक्षाको अन्तर्सम्बन्धलाई बुझ्न महत्त्वपूर्ण योगदान दिएको छ।

शब्दकुञ्जीहरू: बानिरा गिरी, म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र, कविता अध्ययन, किरात सांस्कृतिक प्रभाव, शामन ज्ञान, नेपाली कविता।

परिचय:

नेपाली साहित्यको बहुआयामिक भूदृश्यमा वानिरा गिरीको कविता "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" एक सांस्कृतिक दस्तावेज र साहित्यिक उत्कृष्ट कृति दुवै रूपमा प्रतिष्ठित छ। यो कविता आफ्नो प्रकाशनकाल (साझा प्रकाशन, २०४९) देखि नै आलोचकीय चासोको केन्द्रबिन्दु बनेको छ, जसले परम्परा र आधुनिकताबीचको द्वन्द्वलाई सूक्ष्म रूपमा उजागर गर्दछ। कविताको संरचनागत जटिलता र अर्थको गहिराइले यसलाई सामान्य काव्यात्मक अभिव्यक्तिभन्दा पर पुऱ्याउँछ, एउटा दार्शनिक अनुसन्धानको रूपमा स्थापित गर्दछ।

यस कविताले आधुनिक नेपाली मानिसको मनोवैज्ञानिक अवस्थालाई यस्तो सन्दर्भमा प्रस्तुत गर्दछ जहाँ सांस्कृतिक पहिचानको संकट र अस्तित्वगत अनिश्चितता एकअर्कासँग जटिल रूपमा गुँथिएका छन्। कविको "च्यातिएको पोष्टर" को मर्मस्पर्शी प्रतीकले समकालीन मानवको टुक्रिएको अस्तित्व, उसको खण्डित पहिचान, र सामाजिक संरचनाअन्तर्गत उसको असुरक्षित स्थितिलाई मूर्तरूप दिन्छ। यो प्रतीक आधुनिकताको विडम्बनालाई इङ्गित गर्दछ, जहाँ मानिस आफ्नै सांस्कृतिक जडत्वबाट विच्छेदन भएर अर्थको खोजीमा भौतारिएका पाइन्छन्।

यस शोधले विशेषतः कवितामा प्रयुक्त पौराणिक प्रतीकहरू - पारुहाङ र लेप्मुहाङका माध्यमबाट किरात सांस्कृतिक चेतनाको साहित्यिक अभिव्यक्तिको विश्लेषण गर्ने प्रयास गर्दछ। किरात मुन्धुम परम्परामा लेप्मुहाङलाई मानव

उद्धारकर्ताको रूपमा चिनिन्छ, जसले जलप्रलयबाट मानवजातिलाई बचाएका थिए भने पारुहाङ किरात इतिहासको अर्को महत्त्वपूर्ण पौराणिक पात्र हो। गिरीले यी पौराणिक आख्यानहरूलाई समकालीन सन्दर्भमा पुनः प्रस्तुत गरेर सांस्कृतिक निरन्तरता र परम्पराको प्रासंगिकतालाई जोरदार ढंगले उठाएका छन्।

कविताको आत्मालाप शैली र समाजप्रतिको आक्रोशले आधुनिक नेपाली मानिसको मानसिक अवस्थाको मनोवैज्ञानिक चित्रण गर्दछ, जहाँ वैयक्तिक र सामूहिक पहिचानबीचको द्वन्द्व स्पष्ट रूपमा देखिन्छ। यस अध्ययनको केन्द्रीय प्रश्न हो - कसरी वानिरा गिरीको कविताले आधुनिकताको संकट र सांस्कृतिक पहिचानको द्वन्द्वलाई किरातीय पौराणिक प्रतीकहरूको माध्यमबाट साहित्यिक रूपमा चित्रण गरेको छ? साथै, कवितामा प्रस्तुत "च्यातिएको पोष्टर" को प्रतीकले समकालीन नेपाली समाजमा पहिचानको संकटको कति सटीक प्रतिबिम्बन गर्दछ?

यस शोधले तथ्यगत विश्लेषण र सैद्धान्तिक व्याख्याको संयोजनद्वारा यी जटिल प्रश्नहरूको उत्तर खोज्ने प्रयास गर्दछ, र किरात सांस्कृतिक चेतनाको साहित्यिक अभिव्यक्तिको एक व्यवस्थित अध्ययन प्रस्तुत गर्दछ।

शोधविधि:

यस शोधले गुणात्मक शोधपद्धतिको आधारमा कविताको व्याख्यात्मक विश्लेषण गरेको छ। प्राथमिक स्रोतको रूपमा वानिरा गिरीको मूल कविता "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" र डा. नवराज सुब्बाद्वारा लिखित विस्तृत समीक्षालाई केन्द्रीय आधार बनाइएको छ। द्वितीयक स्रोतहरूमा किरात धर्म, मुन्धुम मौखिक परम्परा, र नेपाली कविताका विभिन्न आलोचनात्मक लेखहरू समावेश गरिएको छ, जसले गर्दा कविताको सांस्कृतिक र सैद्धान्तिक संदर्भलाई समग्र रूपमा बुझ्न सहयोग पुगेको छ।

तुलनात्मक विधिको प्रयोग गर्दै कवितामा प्रयुक्त पारुहाङ र लेप्मुहाङ जस्ता प्रतीकहरूको तुलना किरातीय मुन्धुम मौखिक परम्परासँग गरिएको छ, जसले गर्दा साहित्यिक प्रतीक र सांस्कृतिक वास्तविकताबीचको अन्तर्सम्बन्ध उजागर भएको छ। साथै, विषयगत विश्लेषणको माध्यमबाट कवितामा निहित मुख्य विषयवस्तुहरू जस्तै सांस्कृतिक पहिचानको संकट, आधुनिकताको द्वन्द्व, र अस्तित्वगत संघर्षलाई पहिचान गरी तिनलाई सैद्धान्तिक ढाँचामा राखेर व्याख्या गरिएको छ। यस विधिले कविताको बहुस्तरीय अर्थलाई उद्घाटन गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ।

सैद्धान्तिक ढाँचा:

यस शोधले दुई प्रमुख सैद्धान्तिक ढाँचाहरूलाई आधार बनाएको छ, जसले कविताको बहुआयामिक व्याख्यामा ढाँचा प्रदान गर्दछ:

१. अन्तःसांस्कृतिक समीक्षा: मिखाइल बख्तिन (१९८१) को सिद्धान्तअनुसार, साहित्यिक कृतिलाई सम्बन्धित सांस्कृतिक संदर्भबाट अलग गरेर बुझ्न सकिँदैन। वानिरा गिरीको कवितामा प्रयुक्त पारुहाङ र लेप्मुहाङ जस्ता पौराणिक प्रतीकहरूलाई किरातीय सांस्कृतिक संदर्भबिना पूर्ण रूपले बुझ्न असम्भव छ। यो सिद्धान्तले कवितामा अन्तर्निहित सांस्कृतिक संवाद र बहुशब्दीयताको विश्लेषण गर्न मार्गदर्शन गर्दछ, जसअनुसार कविता एक साहित्यिक पाठ मात्र नभएर सम्पूर्ण किरात सांस्कृतिक परम्पराको प्रतिनिधि पनि हो।

२. अस्तित्ववादी सिद्धान्त: जीन-पल सार्त्र (१९४६) को अस्तित्ववादी दर्शनअनुसार “अस्तित्व सारभन्दा अगाडि हुन्छ,” अर्थात् मानिसले आफ्नो जीवनको अर्थ र उद्देश्य आफैं निर्माण गर्छ। वानिरा गिरीको कविताको "च्यातिएको पोष्टर" को प्रतीकले आधुनिक मानवको अस्तित्वगत संकट, स्वतन्त्रताको बोझ, र अर्थको खोजीलाई प्रतिबिम्बित गरेको छ। यो सिद्धान्तले कवितामा व्यक्त "मैले आफ्नै कहानी बिर्सिसकेकी छु" जस्ता अभिव्यक्तिहरूको गहन अर्थलाई उद्घाटन गर्दछ, जुन आधुनिक मानवको अस्तित्वगत अनिश्चितता र पहिचानको संकटलाई जनाउँछ।

यी दुवै सैद्धान्तिक ढाँचाहरूले कविताको विश्लेषणमा परस्परपूरक भूमिका खेलेका छन् जहाँ एउटाले सांस्कृतिक संदर्भ अभिव्यक्त गर्छ भने अर्कोले वैयक्तिक अस्तित्वगत अनुभूतिको व्याख्या गर्न सहयोग पुऱ्याउँछ।

प्रस्तुती र छलफल

१. कविताको संरचनात्मक विश्लेषण

वानिरा गिरीको "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" कविता आफ्नै संरचनाद्वारा नै आधुनिक मानवको खण्डित अस्तित्वको बयान गर्दछ। कविताको सुरुका यी चार पंक्तिहरूले नै एउटा गहिरो दार्शनिक प्रश्न उठाउँछन्:

म मान्छे !
च्यातिएका वाक्यका टुक्राहरुका
पटक-पटक बेग्ला-बेग्लै अर्थ नलगाऊ

मैले आफ्नै कहानी बिर्सिसकेकी छु।

(गिरी, २०४९, पृ.१)

यी पंक्तिहरूमा 'च्यातिएका वाक्यका टुक्रा' भन्ने प्रतीकले आधुनिक मानिसको जीवनका विभिन्न अनुभूतिहरूको खण्डित अवस्थालाई जनाउँछ। सुब्बा (२०२३) का अनुसार, "यो कविता आधुनिक मानवको मनोवैज्ञानिक अवस्थाको मर्मस्पर्शी चित्रण हो" (पृ.४८)। मानिसले आफ्नो जीवनलाई एउटा समग्र कथाको रूपमा नदेखेर विभिन्न टुक्राहरूको रूपमा हेर्न थालेको, र यिनै टुक्राहरूबीच आफ्नो पहिचान खोजिरहेको अवस्था यसले देखाउँछ। 'आफ्नै कहानी बिर्सने' को अवस्थाले त आधुनिक मानवको स्मृतिलोप र इतिहासबाट विच्छेदनको गम्भीर समस्यालाई इङ्गित गर्दछ।

२. पौराणिक प्रतीकहरूको सांस्कृतिक महत्त्व

कविताको सबैभन्दा सशक्त पक्ष हो - पारुहाङ र लेप्मुहाङ जस्ता किरात पौराणिक पात्रहरूको सार्थक प्रयोग। चेमजोङ (२००३) का अनुसार किरात मुन्धुम परम्परामा लेप्मुहाङलाई मानव उद्धारकर्ताको रूपमा चिनिन्छ, जसले जलप्रलयबाट मानवजातिलाई बचाएका थिए (पृ.१५६)। यही लेप्मुहाङले नै मानिसलाई कृषि गर्न सिकाए, जीवनयापनका लागि आवश्यक ज्ञान दिए। कविले यस पात्रलाई आधुनिक संदर्भमा पुनर्जीवित गरेर किरात आदिवासी जनजातिको ऐतिहासिक स्मृतिलाई जगाइदिएका छन्।

पारुहाङ किरात इतिहासको अर्को महत्त्वपूर्ण पात्र हो जसले किरात समुदायलाई संगठित गरेको इतिहासमा उल्लेख छ (तुम्बाहाङ, २०१३, पृ.८९)। कविले यी दुवै पात्रहरूलाई एउटा बूढोको चरित्रमार्फत् प्रस्तुत गरेका छन्, जसले आफ्ना आँखामा एउटा शिव र एउटा युगको प्रतिबिम्ब देख्छ। यो बूढो को हो भने - किरात समुदायको सामूहिक स्मृति, जसले आ-आफ्नै ऐतिहासिक यात्राका गाथाहरू समेटेको छ।

३. आध्यात्मिक र सांस्कृतिक पहिचानको द्वन्द्व

कविताको मध्यभागमा हामी एउटा रोचक प्रसंग पाउँछौं - बूढोले दक्षको यज्ञमा सतीदेवीको हत्याको उल्लेख गर्छ। यो हिन्दु र किरात पौराणिक परम्पराबीचको अन्तर्सम्बन्धलाई देखाउँछ। बख्तिन (१९८१) को अन्तःसांस्कृतिक समीक्षा

सिद्धान्तअनुसार, "कुनै पनि साहित्यिक कृति विभिन्न सांस्कृतिक परम्पराहरूको संवादबाट जन्मिन्छ" (पृ.२९४)। किरात समुदायले आफ्नो पौराणिक परम्परामा हिन्दु मिथकहरूको समावेश गरेको तथ्यले नेपाली समाजमा रहेको सांस्कृतिक अन्तर्सम्बन्धलाई उजागर गर्दछ। साथै, कविले यसबाट किरातीय पहिचानको विशिष्टतालाई पनि रेखाङ्कित गरेका छन्।

४. कवि र फेदाङ्गाको भूमिकाको तुलना

डा. नवराज सुब्बाको टिप्पणीअनुसार, यस कवितामा कवि र किरात परम्पराका फेदाङ्गा (समन) बीच धेरै समानताहरू छन्। सुब्बा (२०२३) ले भनेका छन्, "कवि र फेदाङ्गा दुवैले आफ्ना-आफ्ना माध्यमबाट दिव्य सन्देशलाई मानवीय धरातलमा झार्छन्" (पृ.५२)। किरात समुदायमा फेदाङ्गाले देवात्माको सन्देश मानिससम्म पुर्‍याउने भूमिका निर्वाह गर्छ। उसले मानिसको अन्तरआत्मामा पुग्न सक्ने क्षमता राख्छ। यस्तै गरी, कविले पनि आफ्नो कवितामार्फत् समाजमा एउटा आध्यात्मिक सन्देश पुर्‍याउने प्रयास गरेका छन्। कविता लेख्नु र फेदाङ्गाको कार्य दुवै एउटा आध्यात्मिक प्रक्रिया हो, जसद्वारा सत्य र जीवनको अर्थको खोजी गरिन्छ।

५. आधुनिकताको संकट र पहिचानको समस्या

कविताको अन्तिम भागमा 'च्यातिएको पोष्टर' को प्रतीकले आधुनिक युगमा मानिसको टुक्रिएको अस्तित्वलाई मूर्तरूप दिन्छ। सार्त्र (१९४६) को अस्तित्ववादी सिद्धान्तअनुसार, "मानव आफ्नो अस्तित्वको अर्थ आफैले सिर्जना गर्छ, तर आधुनिक युगमा यो स्वतन्त्रता नै उसको लागि अभिशाप बनेको छ" (पृ.४१)। आजको मानिस आफ्नो पहिचानका विभिन्न टुक्राहरू - जातीय, धार्मिक, सामाजिक, व्यावसायिक जस्ता आयामबीच हराइरहेको छ। उसले आफूलाई एउटा समग्र व्यक्तित्वको रूपमा देख्न सकिरहेको छैन। कविको यो आक्रोश केवल व्यक्तिगत संकट मात्र होइन, बरु सम्पूर्ण आधुनिक नेपाली समाजमा देखिने पहिचानको संकटको प्रतिबिम्ब हो।

यस समग्र विश्लेषणबाट यो स्पष्ट छ कि वानिरा गिरीको कविता केवल साहित्यिक कृति मात्र होइन, बरु किरात समुदायको सामूहिक चेतनाको दस्तावेजीकरण हो। कविताले एकातिर किरातीय सांस्कृतिक पहिचानलाई जोगाउने प्रयास गरेको छ भने अर्कोतिर आधुनिकताको संकटले गर्दा मानव जातिमा उत्पन्न भएको अस्तित्वगत संघर्षलाई पनि उजागर गरेको छ।

निष्कर्ष:

वानिरा गिरीको "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" कविता नेपाली साहित्यिक परिदृश्यमा एक मौलिक र सांस्कृतिक रूपमा महत्त्वपूर्ण रचना हो, जसले साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययनको द्वन्द्वलाई एकसूत्रमा बाँध्छ। यस कविताको गहिरो विश्लेषणले के प्रमाणित गर्दछ भने, आधुनिक नेपाली साहित्यमा आदिवासी विमर्शको आवश्यकता रहेको छ र वानिरा गिरी जस्ता रचनाकारहरूले यसलाई सफलतापूर्वक उठाएका छन्।

कविताले "म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र" को प्रतीकात्मक प्रयोगद्वारा आधुनिक मानवको अस्तित्वगत संकटलाई यस्तो सूक्ष्मतम् चित्रण गरेको छ, जसले सार्त्र (१९४६) को अस्तित्ववादी सिद्धान्तलाई नेपाली सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्यमा पुनः परिभाषित गर्दछ। आधुनिकताको यस संकटको चित्रण मात्रै नभएर, कविले किरातीय पौराणिक प्रतीकहरू - पारुहाङ र लेप्मुहाङलाई सहजरूपमा समावेश गरेर सांस्कृतिक जडत्वलाई उजागर गरिदिएका छन्। चेमजोङ (२००३) ले उल्लेख गरेका किरात सांस्कृतिक परम्परामा सम्मानित यी पात्रहरूको साहित्यिक प्रयोगले कवितालाई एउटा सांस्कृतिक दस्तावेजको रूपमा परिणत गरेको छ।

यो कविता केवल साहित्यिक कृति मात्र होइन, बरु किरात समुदायको सामूहिक चेतनाको जीवन्त अभिव्यक्ति हो। कवितामा प्रस्तुत बूढोको चरित्र, जसले आफ्ना आँखामा एउटा शिव र एउटा युगको प्रतिबिम्ब देख्छ, त्यो सम्पूर्ण किरात समुदायको ऐतिहासिक स्मृतिको प्रतीक हो। सुब्बा (२०२३) का अनुसार, "यो चरित्र किरातीय ज्ञान परम्पराको वाहक हो, जसले पीढीदरपीढी सम्म ज्ञानको हस्तान्तरण गर्दछ" (पृ. ५५)।

भविष्यको लागि, यस कविताको अध्ययनले नेपाली साहित्यमा आदिवासी ज्ञानपद्धति र साहित्यिक समीक्षाको बीचको अन्तर्सम्बन्धलाई बुझ्न महत्त्वपूर्ण योगदान दिन सक्छ। बख्तिन (१९८१) को अन्तःसांस्कृतिक समीक्षा सिद्धान्तले पनि यस कुरालाई समर्थन गर्दछ कि साहित्यिक कृतिहरू बहुसांस्कृतिक संवादबाट समृद्ध हुन्छन्। वानिरा गिरीको कविताले नेपाली साहित्यलाई यही बहुसांस्कृतिक संवादको दिशातर्फ अग्रसर गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ।

अन्त्यमा, यो भन्नु आवश्यक छ कि यस कविताले साहित्यिक मूल्यमात्र नबोकेर सामाजिक-सांस्कृतिक र ऐतिहासिक महत्त्व पनि समेट्दछ। यो कविता

आधुनिक नेपाली समाजमा पहिचानको संकट, सांस्कृतिक विस्मृति, र अस्तित्वगत अनिश्चितताको सुन्दर दस्तावेजीकरण हो। आशा छ, यसले भविष्यका पीढीहरूलाई आफ्नो सांस्कृतिक विरासतसँग जोडिन र आधुनिकताको चुनौतीसँग सामना गर्न सीप दिनेछ। यसैकारण, वानिरा गिरीको यो कविता नेपाली साहित्यको शाश्वत धरोहर बन्न पुगेको छ।

सन्दर्भ सूची:

Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. University of Texas Press.

Chemjong, I. S. (2003). *Kirat History and Culture* (Fourth Edition). Kirat Yakthung Chumlung.

Sartre, J. P. (1946). *Existentialism is a Humanism*. Éditions Nagel.

Tumbahang, M. K. (2013). *Kirat Mundhum: An Analytical Study*. Kirat Rai Research Center.

गिरी, व. (२०४९). *म एउटा च्यातिएको पोष्टरभित्र*. साझा कविता संग्रह (पाँचौं संस्करण). साझा प्रकाशन.

सुब्बा, न.रा. (२०२३). *पारुहाङ र लेप्मुहाङका पदचाप नियाल्ने कवि वानिरा गिरी*. साहित्यिक समीक्षा, १५(२), ४५-६०.

१४

देवकुमारी थापा: परिचय, कथाकारिता, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन

प्रस्तावना

नेपाली साहित्यिक इतिहासमा महिला लेखिकाहरूको स्थान प्रायः ओझेलमा परेको देखिन्छ। पुरुषप्रधान साहित्यिक प्रवाहका बीच महिला आवाजलाई सुन्ने परिपाटी प्रबल थिएन। तर बीसौँ शताब्दीमा नारी लेखिकाहरूले साहित्यिक मैदानमा आफ्नो उपस्थिति स्थापित गर्न थाले। यस सन्दर्भमा देवकुमारी थापाको भूमिका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ।

साहित्य समीक्षक जनमत साहित्य (२०२२) ले भनेका छन्, "देवकुमारी थापाले नारी अनुभवलाई मात्र होइन, सामाजिक जीवनका अदृश्य पीडाहरूलाई समेत कथा मार्फत् स्वर दिएकी छन्।" यो अभिव्यक्ति नै उनको लेखनको विशेषतालाई स्पष्ट पार्छ।

परिचय

जन्म र बाल्यकाल

देवकुमारी थापाको जन्म सन् १९२८ मा दार्जिलिङको खर्साङमा भएको थियो (विकिपिडिया, २०२३)। उनको बाल्यकाल सुखद थिएन। सहृदय साहित्य सङ्ग्रह

(२०१७) अनुसार, “सानै उमेरमा अभिभावक गुमाउनु परेपछि उनले जीवनलाई आत्मनिर्भर बन्ने अभ्यासको विद्यालय ठानेकी थिइन्।” यस कठिन बाल्यअनुभवले उनको कथालेखनमा आन्तरिक संवेदनशीलता थपेको देखिन्छ।

शिक्षा र पेसागत जीवन

थापाले स्वास्थ्य क्षेत्रको पेशा रोजेकी थिइन्। बोर्डरलेस जरनल (२०२१) भन्छ: "उनको नर्सिङ पेसाले उनलाई मानवीय दुःखकष्टको नजिक पुर्‍यायो, र यसैले उनका कथाहरूको मनोवैज्ञानिक गहिराइलाई आकार दियो।" यसै कारण उनका कथा पीडा, संघर्ष र जीवनका नाङ्गा यथार्थप्रति बढी केन्द्रित देखिन्छन्।

नेपाल प्रवेश र अन्तिम जीवन

पछिल्ला वर्षहरूमा उनी नेपाल प्रवेश गरी विराटनगरमा बसाइसरिन्। विराटनगरकै साहित्यिक गतिविधिमा सक्रिय रहेकी उनी २०११ मा निधन भयो (विकिपिडिया, २०२३)। उनको जीवन छोटो भए पनि लेखनमार्फत उनले दीर्घकालीन प्रभाव छाडेकी छिन्।

कथाकारिता

क) भाषा र शैली

थापाको भाषाशैली सीधा, सरल र भावनात्मक छ। उनले कथा लेख्दा बढी अलङ्कारिक शैलीभन्दा पनि सहज र संवादात्मक शैली रोज्छिन्। साहित्य समीक्षक जनमत साहित्य (२०२२) ले स्पष्ट रूपमा भनेका छन्, “उनको लेखनमा अनावश्यक अलंकार भेटिँदैन; बरु, वाक्यहरूको छोटोपन र भावनात्मक घनत्वले कथा बढी प्रभावकारी हुन्छ।”

ख) विषयवस्तु

उनका कथाहरू नारी जीवन, बाल–मनोविज्ञान र सामाजिक यथार्थमा केन्द्रित छन्।

१) नारी मनोविज्ञान: उनले नारीलाई केवल पीडितका रूपमा होइन, आफ्नो पहिचान खोज्ने र स्वतन्त्र सोच राख्ने पात्रका रूपमा चित्रण गरेकी छिन्।

२) बाल–मनोविज्ञान: बालबालिकाको निरागसता, सपना र डरलाई उनले

सजीव ढंगले उतारेकी छिन्।

३) सामाजिक यथार्थ: गरिबी, असमानता र रूढीहरूको आलोचना उनको कथामा बारम्बार देखा पर्छ।

पाठ विश्लेषण

“भविष्य निर्माण”

“भविष्य निर्माण” थापाको चर्चित कथा हो। पत्रमञ्जुषा (२०२०) ले यस कथाबारे उल्लेख गर्दै भन्छ: "यसले यो विचारलाई प्रतिबिम्बित गर्दछ कि भविष्य पूर्वनिर्धारित हुँदैन तर व्यक्तिको आफ्नै सङ्घर्ष र दृढताद्वारा सिर्जना गरिन्छ।"

यस कथामा पात्रको संघर्ष, निराशा र आत्मविश्वासलाई मनोवैज्ञानिक सूक्ष्मतासहित प्रस्तुत गरिएको छ। यसरी कथा केवल व्यक्तिगत जीवनको व्याख्या नभई सार्वभौमिक मानव–अनुभवको प्रतीक बनेको छ।

“पतन”

थापाको पहिलो कथा “पतन” हो, जुन गोर्खा पत्रिकामा छापिएको थियो। सहृदय साहित्य सङ्ग्रह (२०१७) अनुसार, “पतन केवल बाह्य गिरावटको कथा होइन; यो पात्रको आन्तरिक विखण्डनको सशक्त प्रस्तुति हो।” यस कथामा जीवनप्रतिको निराशा, भ्रम र आत्मद्वन्द्वलाई कलात्मक ढंगले प्रस्तुत गरिएको छ।

तुलनात्मक अध्ययन

क) देवकुमारी थापा र लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा

देवकोटाले कवितामार्फत राष्ट्रिय चेतना र काव्यमय सौन्दर्य प्रस्तुत गरे भने थापाले कथा मार्फत व्यक्तिगत र मनोवैज्ञानिक यथार्थ उजागर गरिन्। शिलापत्र (२०२३) भन्छ: “देवकोटाको कवितात्मक शैली र थापाको सरल गद्यबीचको भिन्नता नै नेपाली साहित्यिक विविधताको प्रमाण हो।” देवकोटाको लेखन काव्यमय, प्रतीकात्मक र राष्ट्रिय चेतनायुक्त हुन्छ भने थापाको लेखन आन्तरिक भावनामा केन्द्रित हुन्छ। देवकोटाले महाकाव्यदेखि नाटक र निबन्धसम्म लेखे भने थापा प्रायः कथा र बालसाहित्यमा सक्रिय भइन्।

ख) देवकुमारी थापा र बालकृष्ण सम

समका कथा प्रायः राजनीतिक, सामाजिक चेतनायुक्त हुन्छन्। थापाका कथा भने पात्रको व्यक्तिगत संघर्ष र मानसिक अवस्थामा गहिरो प्रवेश गर्छन्। दुवै दार्जिलिङ साहित्यिक परिवेशका प्रतिनिधि भए पनि दृष्टिकोण फरक रह्यो (शिलापत्र, २०२३)।

ग) देवकुमारी थापा र परिजात

परिजात र थापामा धेरै समानता छन्—दुवैले नारी संवेदनशीलतालाई प्राथमिकता दिए। तर परिजातको कथा विम्बप्रधान र प्रतीकात्मक हुन्छ भने थापाको कथा सरल भाषामा प्रस्तुत हुन्छ। परिजातको कथा दार्शनिक गहिराइतर्फ झुक्छ भने थापाको कथा दैनिक जीवन र मनोवैज्ञानिक यथार्थमा आधारित हुन्छ। परिजात र थापामा समानता पनि छ। दुवै नारी चेतनाका पक्षधर हुन्। तर परिजातको लेखन विम्बप्रधान हुन्छ भने थापाको कथा सीधै पाठकको भावनामा प्रहार गर्छ। बोर्डरलेस जरनल (२०२१) अनुसार, "पारिजातका कृतिहरू अस्तित्ववादी गहिराइतर्फ झुकाव राख्छन्, जबकि थापाका कथाहरू मनोवैज्ञानिक यथार्थवादमा आधारित रहन्छन्।"

घ) देवकुमारी थापा र राधिका राया

राधिका रायाले पनि नारी जीवन र सामाजिक यथार्थ प्रस्तुत गरेकी छिन्। तर रायाका कथा सामाजिक संघर्ष र प्रतिरोधमा बढी केन्द्रित हुन्छन् भने थापाका कथा आन्तरिक द्वन्द्व र भावनामा गहिरिन्छन्। यसरी दुवै महिला दृष्टिकोण बोके पनि अभिव्यक्ति शैली फरक हुन्छ।

योगदान र महत्व

देवकुमारी थापाको योगदान बहुआयामिक छ।

क) पहिलो, उनी नारी कथाकारको अग्रपंक्तिमा उभिइन्। पुरुषप्रधान साहित्यिक परिवेशमा महिलाले कथा लेखेर आफूलाई स्थापित गर्नु आफैंमा उपलब्धि थियो।

ख) दोस्रो, उनले बालसाहित्यलाई समेत नयाँ दिशा दिइन्। बालबालिकाको मनोवैज्ञानिक अवस्था संवेदनशीलतापूर्वक उतार्ने उनको शैली नेपाली बालसाहित्यमा दुर्लभ थियो।

ग) तेस्रो, सामाजिक न्याय र समानताको पक्षमा उनको कथा अझै प्रासंगिक छ। गरिबी, असमानता र रूढीविरोधी चेतना उनको लेखनमा पाइन्छ।

घ) चौथो, उनको लेखनले भारत र नेपालबीचको सांस्कृतिक सेतु निर्माण गऱ्यो। दार्जिलिङको नेपाली साहित्यलाई उनले नेपालको मुख्यधारासँग जोडिन्।

शिलापत्र (२०२३) ले लेखेको छ: "थापाको लेखनले नेपाल र भारतबीचको साहित्यिक सम्बन्धलाई मजबुत पार्न मद्दत गऱ्यो।"

मूल्याङ्कन र प्रासंगिकता

आजको सन्दर्भमा पनि देवकुमारी थापाको लेखन प्रासंगिक छ। मानसिक स्वास्थ्य, नारी समानता र सामाजिक न्याय जस्ता मुद्दा अझै पनि महत्त्वपूर्ण छन्। उनका कथा पढ्दा आजको पाठकले पनि आफ्नै जीवनको प्रतिध्वनि भेट्छ।

थापाको सरल भाषा र गहिरो भावनाले गर्दा उनको लेखन लामो समयसम्म प्रासंगिक रहनेछ। उनी केवल इतिहासका लागि मात्र होइन, वर्तमान र भविष्यका लागि पनि प्रेरणास्रोत हुन्।

निष्कर्ष

देवकुमारी थापा नेपाली कथासाहित्यमा नारी चेतना, बालमनोविज्ञान र सामाजिक यथार्थलाई सशक्त रूपमा प्रस्तुत गर्ने अग्रणी कथाकार हुन्। उनको जीवन कठिनाइले भरिएको भए पनि उनले त्यसलाई साहित्यिक साधनामा परिणत गरिन्। उनका कथा सरल तर गहिरा छन्, जसले पाठकलाई सोच्न बाध्य पार्छ।

अन्य कथाकारहरूसँग तुलना गर्दा उनको विशेषता अझ प्रस्ट हुन्छ—उनको कथा बाह्य घटनाभन्दा आन्तरिक संघर्षमा केन्द्रित हुन्छ, जसले उनलाई मनोवैज्ञानिक यथार्थवादकी प्रतिनिधि बनाउँछ। यसरी देवकुमारी थापा नेपाली साहित्यको इतिहासमा एउटा महत्वपूर्ण स्तम्भ हुन्, जसको योगदान दीर्घकालसम्म स्मरणीय रहिरहनेछ।

देवकुमारी थापा केवल महिला कथाकार मात्र होइनन्, उनी नेपाली साहित्यमा मनोवैज्ञानिक यथार्थवादकी प्रमुख प्रतिनिधि हुन्। उनले सरल भाषामार्फत गहिरो मानवीय अनुभवलाई उजागर गरिन्। उनका कथा आज पनि पढ्दा ताजगी अनुभूति हुन्छ, किनभने उनीहरूले प्रस्तुत गरेका संघर्ष, निराशा र आत्मविश्वासका कथाहरू

सार्वभौमिक छन्।

सन्दर्भ सूची

Borderless Journal. (2021). *Dev Kumari Thapa and Nepali literature*. Retrieved from https://borderlessjournal.com/tag/dev-kumari-thapa/

Janamat Sahitya. (2022). *Kathaakar Dev Kumari Thapa.* Retrieved from https://janamatsahitya.com/2022/04/3335.html

Patramanjusha. (2020). *Author: Dev Kumari Thapa*. Retrieved from https://patramanjusha.com/author/dev-kumari-thapa/

Sahitya Sangraha. (2017). *Kathaakar Dev Kumari Thapa*. Retrieved from https://sahityasangraha.com/2017/05/18/कथाकार-देवकुमारी-थापा/

Shilapatra. (2023). *Smaran: Kathaakar Dev Kumari Thapa*. Retrieved from https://shilapatra.com/detail/134913

Wikipedia. (2023). *Dev Kumari Thapa.* Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Dev_Kumari_Thapa

१५

परशु प्रधान: परिचय, कथाकारिता, पाठ विश्लेषण र तुलनात्मक अध्ययन

सारांश

यस लेखमा नेपाली कथाकार परशु प्रधानको साहित्यिक जीवन, उनका कृतिहरूको समीक्षा, शैलीगत विशेषता, चयन गरिएका कथाहरूको विश्लेषण र नेपाली तथा अन्तर्राष्ट्रिय साहित्यिक परम्परासँगको तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत गरिएको छ। प्रधान नेपाली कथासाहित्यका एक प्रतिनिधि पात्र हुन्, जसले मानव मनोविज्ञान, सामाजिक द्वन्द्व र दैनिक जीवनका गहिरा अनुभवलाई कलात्मक ढंगले अभिव्यक्त गरेका छन्। उनको कथा–शैली सरल भए पनि प्रयोगवादी विशेषता बोकेको छ। यस लेखले परशु प्रधानको साहित्यलाई नेपाली कथा परम्परामा पुनःस्थापित गर्न मद्दत गर्दछ।

सारकुञ्जी: परशु प्रधान, कथाकारिता, पाठ विश्लेषण, तुलनात्मक अध्ययन, मनोवैज्ञानिक यथार्थवाद।

१. परिचय

परशु प्रधान (१९४३–२०२४) नेपाली कथासाहित्यका एक महत्वपूर्ण नाम हो। उनको जन्म भोजपुरमा २००० सालमा भएको हो। प्रधानले आफ्नो साहित्यिक यात्रा २०१६ सालतिर कविता प्रकाशित गरेर सुरु गरे (यूएनएन, २०२४)। पछि उनले कथा,

उपन्यास, बालकथा र निबन्धमार्फत् नेपाली साहित्यलाई विशेष योगदान दिए। उनले नेपाली भाषा र साहित्यसँगै राजनीति शास्त्रमा पनि उच्च शिक्षा लिएका थिए (मकालुखबर, २०२४)।

प्रधानको निधन २०८० सालमा भएको हो। उनको निधनसँगै नेपाली साहित्यले एउटा महत्त्वपूर्ण व्यक्तित्व गुमाएको छ (अनलाइनखबर, २०२४)।

२. सिर्जना

२.१ कथा र कथासंग्रहहरू

परशु प्रधानले नेपाली कथा विधामा नयाँ दृष्टि प्रस्तुत गरेका छन्। उनका प्रमुख कथासंग्रहहरूमा 'बक्ररेखा', 'फेरि आक्रमण', 'यौटा अर्को दन्त्यकथा', 'असम्बद्ध', 'समुद्रमा अस्ताउने सूर्य', 'प्रतिनिधि कथाहरू', 'उत्तरार्ध' लगायत पर्दछन् (दाहाल, एन.डी.)। यी कथासंग्रहहरूले उहाँको विषयवस्तु, शिल्प र शैलीगत प्रयोगलाई स्पष्ट पार्छन्।

२.२ बालकथा र उपन्यास

प्रधानले बालसाहित्यतर्फ पनि उल्लेखनीय योगदान गरेका छन्। 'नानी कथा', 'रिता को स्कूल', 'सुनको छाती' जस्ता बालकथा संग्रहहरू आज पनि चर्चित छन् (स्पटलाइट नेपाल, २०२४)। बालसाहित्यका माध्यमबाट उहाँले बालबालिकामा नैतिक मूल्य, कल्पनाशीलता र मानवीय संवेदनशीलताको बीउ रोप्ने काम गरेका छन्।

३. कथाकारिता र लेखनशैली

३.१ विषयवस्तु

प्रधानका कथाहरूमा मुख्य रूपमा मानवीय संवेदना, सामाजिक द्वन्द्व, पारिवारिक सम्बन्ध, नैतिकता र मानसिक पीडाको चित्रण पाइन्छ। उनले साधारण मानिसको जीवनका असाधारण क्षणहरूलाई कलात्मक ढंगले प्रस्तुत गरेका छन्। उदाहरणका लागि, "अन्ततः म त तिम्रो श्रीमान नै हुँ, निर्मला!" शीर्षक कथा पारिवारिक द्वन्द्व र व्यक्तिगत पहिचानको संघर्षलाई उजागर गर्छ (दाहाल, एन.डी.)।

३.२ भाषा र शैली

प्रधानले कथामा प्रयोग गरेको भाषा सरल, सहज र बोधगम्य छ। तर सरलतामै गहिरो भावार्थ व्यक्त गर्न सक्ने उनको शैली विशेष छ। उहाँको भाषामा अनावश्यक अलङ्कार नभई यथार्थपरक चित्रण र संवादलाई प्राथमिकता दिइएको छ (बराइली, २०२४)।

३.३ संरचना र प्रवाह

प्रधानका कथाहरूमा घटनाको विकास सुगठित देखिन्छ। कथामा सुरुवात, द्वन्द्व र समाधानको ढाँचा स्पष्ट हुन्छ। तर कहिलेकाहीँ उनले पारम्परिक ढाँचा तोडेर प्रयोगवादी शैली अपनाएको पनि पाइन्छ।

३.४ प्रयोगवाद

प्रधान प्रयोगवादी कथाकारका रूपमा पनि चिनिन्छन्। उनका केही कथाहरूमा समय र स्थानको लचिलो प्रयोग, दृष्टिकोणको अदल–बदल र पात्रहरूको अन्तरदृष्टि प्रस्तुत गर्ने प्रवृत्ति देखिन्छ। तर उनको प्रयोगवाद अति जटिल नभई पाठकमैत्री छ (बराइली, २०२४)।

४. पाठ विश्लेषण

४.१ "अन्ततः म त तिम्रो श्रीमान नै हुँ, निर्मला!"

यस कथामा पारिवारिक सम्बन्ध र लिङ्गीय असमानताको समस्या उजागर हुन्छ। पात्रहरूको संवादबाट स्त्री–पुरुष सम्बन्धमा देखिने असमान शक्ति सम्बन्ध प्रस्ट हुन्छ। कथा केवल वैवाहिक जीवनको विषय मात्र नभई समाजमा निहित पितृसत्तात्मक संरचनाको आलोचना पनि हो। प्रधानले यहाँ सरल भाषा प्रयोग गरेर संवेदनशील विषय उठाएका छन्।

४.२ 'बक्ररेखा'

यस संग्रहका कथाहरूले सामाजिक द्वन्द्व र आधुनिक जीवनशैलीका असमञ्जसतालाई उजागर गर्छन्। कथाहरूमा पात्रहरू प्रायः अस्थिर मनोविज्ञानसँग जुधिरहेका हुन्छन्। समय र स्थानको लचिलो प्रयोग यहाँ विशेष रूपमा देखिन्छ। "बक्ररेखा" भित्रका पात्रहरू जीवनमा सीधा उत्तर खोजिरहेका छन् तर जीवन आफैं वक्र, जटिल र अप्रत्याशित देखिन्छ।

४.३ 'समुद्रमा अस्ताउने सूर्य'

यस संग्रहमा अस्तित्ववादी प्रश्नहरू जोडिएका छन्। जीवनको क्षणभंगुरता, मृत्यु र अस्तित्वको अनिश्चिततालाई प्रधानले पात्रहरूको आत्मसंवादमार्फत प्रस्तुत गरेका छन्। यहाँ उनको शैली पश्चिमी अस्तित्ववादी कथाकारहरूसँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ तर नेपाली सन्दर्भलाई उनले जोडेका छन्।

४.४ बालकथा: 'सुनको छाती'

यस कथामा बालबालिकाको कल्पनाशीलता र नैतिक शिक्षा जोडिएको छ। कथामा रमाइलो र रमणीय वर्णन शैली प्रयोग भएको छ। यसमार्फत प्रधानले भविष्य पुस्तामा मूल्य र चेतना जगाउने प्रयास गरेका छन्। बालसाहित्यमा समेत गम्भीर साहित्यिक गहिराइ राख्ने उहाँको विशेषता यहाँ प्रकट हुन्छ।

५. तुलनात्मक अध्ययन

५.१ कथाकारिताः विषयवस्तु र शिल्पगत विशेषता

परशु प्रधानको कथाकारितालाई मुख्यतया दुई ठूलो विषयवस्तुको आधारमा हेर्न सकिन्छ: मनोवैज्ञानिक कथाहरू र सामाजिक यथार्थवादी कथाहरू (अग्रवाल, २०१०)
।

क) मनोवैज्ञानिक कथाहरू

परशु प्रधान नेपाली साहित्यमा सबैभन्दा पहिले मानव मनको गहिराइमा छिर्ने कथाकार हुन्। उनका कथाहरूमा फ्रायडियन मनोविज्ञानको गहिरो प्रभाव देखिन्छ (श्रेष्ठ, २०५२)। उनको प्रसिद्ध कथा 'शिवाजी' मा नायकको मनमा भएको हीनभावना, यौन कुण्ठा, र आत्म-पहिचानको संकटलाई उत्कृष्ट रूपमा चित्रण गरिएको छ। नायक आफूलाई शिवजीको अवतार मान्छे, तर वास्तविक जीवनमा उसले विभिन्न मानसिक यातना भोग्छ। यो कथा एउटा मनोरोगीको मानसिक संरचनाको जीवन्त दस्तावेज हो।

यस्तै, 'अपराधी को हुन्?' कथामा समाजले थोपारेको अपराधबोधले कसरी एउटा व्यक्तिको मानसिकतालाई नष्ट गर्छ, भन्ने कुरालाई मनोवैज्ञानिक दृष्टिले हेरेका छन् (प्रधान, २०५८)। 'राधा' कथामा एक युवतीको यौन चेतनाको जटिलतालाई केन्द्र बनाइएको छ। प्रधानले आफ्ना पात्रहरूलाई सामान्य सामाजिक ढाँचामा बाँध्न

खोजेनन्, तर उनीहरूको आन्तरिक संघर्ष, इच्छा, द्वन्द्व र कुण्ठाहरूलाई नग्न रूपमा प्रस्तुत गरे। यसकारण, उनका धेरै कथाहरूले त्यसबेलाको रूढीवादी समाजमा आलोचना र विवाद पनि झेल्नुपरेको थियो।

ख) सामाजिक यथार्थवादी कथाहरू

परशु प्रधान केवल मनोवैज्ञानिक कथाभित्रमात्र सीमित रहेनन्, उनले आफ्ना कथाहरूमा समकालीन सामाजिक यथार्थलाई पनि उत्तम रूपमा समेटेका छन् (नेपाल, २०६८)। तर, उनको यथार्थवाद पनि मनोवैज्ञानिक विश्लेषणबाट अलग्गिएको छैन। 'अन्धाकानुन' उनको एउटा महत्त्वपूर्ण सामाजिक कथा हो, जसले गाउँको अन्धविश्वास, अज्ञानता र सामन्ती मानसिकताको चित्रण गर्छ। यस कथामा एउटा बूढो मानिसले आफ्नो नातिनीलाई ठुलो ढुङ्गाको देवता मानेर पूजा गर्छ, तर अन्त्यमा त्यो ढुङ्गा नै रुख खस्दा नातिनीको मृत्युको कारण बन्छ। यो कथा समाजमा रहेको अन्धविश्वास र वैज्ञानिक सोचको अभावप्रतिको कडा प्रहार हो।

'साथी' कथामा काठमाडौंको शहरी जीवनमा चल्ने दोहोरो मानसिकता र नैतिकताको अभावलाई उजागर गरिएको छ। यस्तै, 'छट्पटिएका मानिसहरू' कथामा आधुनिकताको आँधीमा परेर टुक्रिएका पारिवारिक सम्बन्धहरूको मार्मिक चित्रण छ। प्रधानले सामाजिक विसंगतिहरूमात्र होइन, त्यसको मानव मनमा पार्ने प्रभावलाई समेत गहिरिएर अध्ययन गरेका छन्।

५.२ शिल्पगत विशेषताहरू

परशु प्रधानको कथा शिल्प अत्यन्तै विशिष्ट र आधुनिक छ (श्रेष्ठ, २०५२)। उनले परम्परागत कथा शैलीलाई तोडेर आन्तरिक एकालाप, प्रतीकवाद, बिम्बवाद र यथार्थवादी संवादहरूको प्रयोग गरेका छन्। उनको भाषा सहज र प्रवाहमय भएतापनि अर्थको गहिराइ लुकेको हुन्छ। उनले मनोविज्ञान र दर्शनलाई साहित्यमा सफलतापूर्वक समेट्न सफल भएका छन्। उनका कथाहरूमा पौराणिक आख्यानहरूको प्रयोग पनि भेटिन्छ, जसले गर्दा उनका कथाहरूलाई एउटा सांस्कृतिक गहिराइ प्राप्त हुन्छ।

५.३ कथाकारहरूसित तुलना

क) विश्वेश्वर प्रसाद कोइराला सँगको तुलना

विश्वेश्वर प्रसाद कोइराला नेपाली कथाका अर्का महान् शिल्पी हुन्। बि. पी. कोइराला मुख्यतया यथार्थवादी परम्पराका कथाकार हुन् भने परशु प्रधान मनोवैज्ञानिक धाराका आख्यानकार हुन् (लामिछाने, २०६५)। बि. पी. ले सामाजिक-राजनीतिक संरचनामा भएको परिवर्तनलाई आफ्ना कथाहरूको केन्द्रमा राख्छन् भने प्रधान व्यक्तिको आन्तरिक संसारलाई। बि. पी. को 'हिरामती' र 'सुम्निमा' जस्ता कथाहरूमा सामाजिक चेतना र नारीवादी दृष्टिकोण स्पष्ट देखिन्छ (कोइराला, २०५६)। प्रधानको 'राधा' र 'शिवाजी' मा भने व्यक्तिको मनोवैज्ञानिक संघर्ष प्रमुख छ। दुवै कथाकारले नेपाली समाजको विभिन्न पाटाहरूलाई आफ्ना कथामा समेटेका छन् तर उनीहरूको दृष्टिकोण र शिल्प फरक फरक छ।

ख) भीमनिधि तिवारी सँगको तुलना

भीमनिधि तिवारी नेपाली कथामा लोकजीवन र सांस्कृतिक यथार्थका चित्रकार हुन्। तिवारीको भाषा-शैली लोकपरम्परासँग जोडिएको छ भने प्रधानको भाषा आधुनिक मनोविज्ञान र दर्शनसँग जोडिएको छ (लामिछाने, २०६५)। तिवारीले गाउँको जीवन, साधारण मानिसको दुःख-सुखलाई आफ्नो कथाको विषय बनाएका छन् ('घाँसी', 'बहकी')। प्रधानले भने शहरी मानिसको मनोवैज्ञानिक जटिलतालाई। तिवारीको यथार्थवाद बाह्य घटनामा केन्द्रित छ भने प्रधानको यथार्थवाद आन्तरिक मनमा। दुवैले नै आ-आफ्ना तरिकाले नेपाली जीवनको चित्रण गरेका छन्।

ग) रत्नबहादुर राई सँगको तुलना

रत्नबहादुर राई लघुकथाका महान् शिल्पी हुन्। उनको 'कथामुख' जस्तो संकलनले नेपाली साहित्यमा लघुकथालाई नयाँ उचाइ दिएको थियो (राई, २०४८)। राईको कथामा सामाजिक विसंगतिको तीखो व्यङ्ग्य र संक्षिप्तता हुन्छ। प्रधानको कथा लामो र मनोवैज्ञानिक विश्लेषणमा आधारित छ भने राईको कथा छोटो र सामाजिक प्रहारमा लक्षित छ। दुवैजना नै आफ्नो-आफ्नो क्षेत्रमा अग्रणी छन्।

घ) अन्य समकालीन नेपाली कथाकारहरूसँग तुलना

प्रधानलाई समकालीन कथाकार पारिजात, कृष्ण धरावासी आदिसँग तुलना गर्दा केही फरक र समान पक्ष देखिन्छ। पारिजातका कथाहरूमा दर्शन र अस्तित्ववाद बढी प्रकट हुन्छ भने प्रधानका कथाहरूमा जीवनका साधारण यथार्थ र मनोवैज्ञानिक आयाम प्रबल हुन्छन्। कृष्ण धरावासीका कथाहरू भाषिक जटिलतामा केन्द्रित देखिन्छन् भने प्रधानको शैली सादगीतर्फ झुकाव भएको छ।

ङ) अन्तर्राष्ट्रिय साहित्यसँग तुलना

विश्व साहित्यका प्रयोगवादी लेखक जस्तै जेम्स जोयस वा काफ्कासँग तुलना गर्दा प्रधानको प्रयोगवाद मध्यम स्तरको देखिन्छ। उनले पात्रहरूको आन्तरिक अवस्था प्रस्तुत गर्ने क्रममा समय–स्थानको लचिलो प्रयोग गरेका छन्, तर अत्यधिक जटिल "चेतनाको प्रवाह" शैली भने अपनाएका छैनन्।

सरल भाषामा भन्नुपर्दा, "चेतनाको प्रवाह" भनेको "पात्रको मनभित्रै गएर, उसले जसरी सोच्छ, त्यसरी नै लेख्ने शैली" हो।

यस शैलीमा कथा भन्ने तरिका बाहिरी घटनामा भन्दा पनि पात्रको भित्री मनमा केन्द्रित हुन्छ। पात्रको विचार, भावना, सम्झना, सपनाजस्ता कुरा क्रमबद्ध होइन, अनियमित तरल ढंगले कुरा आउँछन्। जसरी हामी सोच्दा अचानक एक विचारबाट अर्को विचारमा हाम फाल्छौं, त्यसरी नै लेखाइमा पनि एउटै प्रवाहमा देखिन्छ।

उदाहरणका लागि:

यदि कुनै पात्र सडकमा हिंडिरहेको छ भने, "उ सडकमा हिंड्यो" मात्र भन्नुभन्दा, "चेतनाको प्रवाह" शैलीमा लेखक यसरी लेख्न सक्छन्: "यो बाटो त कस्तो पुरानो जस्तो लाग्छ। हिजोको सपना जस्तै। सपना... आमा पनि यही बाटोमा हिंड्नुहुन्थ्यो। किन हो कुन्नि, आमाको याद आइरहन्छ। खै, जुत्ता पनि कस्तो असजिलो छ, नयाँ जोडा किन्नुपर्ला जस्तो।..."

जेहोस् प्रधानको प्रयोगवाद नेपाली पाठकको बुझाइअनुकूल सरल तर प्रभावकारी छ।

६. नेपाली साहित्यमा प्रधानको स्थान र योगदान

परशु प्रधानले नेपाली कथासाहित्यलाई निम्न क्षेत्रहरूमा योगदान दिएका छन् (अग्रवाल, २०१०):

क) मनोवैज्ञानिक कथाको सुरुवात: उनले नै नेपाली कथालाई मनोवैज्ञानिक गहिराइ दिए, जसले गर्दा पछि आउने कथाकारहरूलाई नयाँ मार्ग प्रशस्त भयो।

ख) विषयवस्तुको विस्तार: उनले यौनतत्व, अवचेतन मन, हीनभावना, आत्मपहिचान जस्ता नयाँ र जोखिमपूर्ण विषयहरूलाई कथाको विषय बनाए, जुन त्यसबेला सामाजिक रूपमा बर्जित (टबू) मानिन्थ्यो।

ग) शिल्पगत नवीनता: उनले आन्तरिक एकालाप, प्रतीकवाद, बिम्बवाद जस्ता आधुनिक शिल्पका तरिकाहरू नेपाली कथामा ल्याए, जसले गर्दा कथा शिल्पमा विविधता आयो।

घ) मानवीय जटिलताको चित्रण: उनले मानव व्यक्तित्वको बहुआयामिकता र जटिलतालाई साहित्यको विषय बनाएर नेपाली साहित्यलाई दार्शनिक गहिराइ प्रदान गरे।

६. पुरस्कार र सम्मान

प्रधानले आफ्नो साहित्यिक यात्रामा विभिन्न पुरस्कार प्राप्त गरेका छन्, जसमा 'रत्नश्री स्वर्णपदक' पनि पर्दछ (UNN, 2024)। यसले उनको साहित्यिक योगदानको आधिकारिक मान्यता पुष्टि गर्छ।

७. आलोचना र चुनौती

प्रधानका कथाहरूमा देखिने केही चुनौती र आलोचनाहरू यसप्रकार छन्:

क) कतिपय कथाहरूमा घटनाको गति ढिलो हुन सक्छ।

ख) विश्वसाहित्यसँगको संवाद र अन्तर्राष्ट्रिय विषयवस्तुको कमी देखिन्छ।

ग) प्रयोगवाद सीमित हुनाले अत्यधिक नवीन प्रयोग खोज्ने पाठकलाई अपुरो लाग्न सक्छ।

८. निष्कर्ष

परशु प्रधान नेपाली कथासाहित्यका एक महत्वपूर्ण आधारस्तम्भ हुन्। उनले मानवीय संवेदनशीलता, सामाजिक द्वन्द्व र जीवनका सूक्ष्म पक्षलाई कथामार्फत् उजागर गरे। सरल भाषा, प्रभावकारी शिल्प र मध्यम प्रयोगवादमार्फत उनले नेपाली कथासाहित्यलाई नयाँ आयाम दिए। विशिष्ट कथाहरूको विश्लेषण गर्दा प्रस्ट हुन्छ कि उनी बालसाहित्यदेखि अस्तित्ववादी विषयसम्मलाई समेटेर लेख्न सक्ने क्षमता थियो। उनका कृतिहरूले नेपाली साहित्यिक परम्परालाई नजिकबाट बुझ्न र भविष्यका लागि मार्गनिर्देशन गर्न मद्दत गर्छन्। यस अर्थमा परशु प्रधानलाई नेपाली कथाकारितामा विशिष्ट योगदान दिने एक महत्त्वपूर्ण व्यक्तित्वका रूपमा अध्ययन गर्न सकिन्छ।

अझ प्रस्ट गरी भन्नु पर्दा परशु प्रधान नेपाली साहित्यको एक विलक्षण, प्रतिभाशाली र विवादास्पद व्यक्तित्व हुन्। उनी एउटा यस्तो कथाकार हुन् जसले आफ्नो समयभन्दा धेरै अगाडि सोचे र लेखे। उनको साहित्य मानव मनको एउटा जटिल र नग्न मानचित्र हो। उनले समाजले नदेखेको वा देख्न नचाहेको सत्यलाई ऐना जस्तो प्रस्तुत गरे। मनोवैज्ञानिक कथाका प्रवर्तक, शिल्पगत नवीनताका अग्रदूत र सामाजिक यथार्थका चित्रकको रूपमा परशु प्रधान नेपाली साहित्यको इतिहासमा सधैं अमर रहनेछन्। उनको साहित्य आज पनि प्रासंगिक छ र मानव मनको जटिलतालाई बुझ्नको लागि उनका कृतिहरू सधैं मार्गदर्शक बनिरहनेछन्।

सन्दर्भ सूची

Dahal, M. (n.d.). *The Little Buddha Content Page*. Retrieved from https://www.geocities.ws/mukulnp2002/thelittlebuddhacontentpage.htm

Baraili, P. (2024, March 23). *Ek Prayogbadi Kathakar*. Nayapatrika Daily. Retrieved from https://jhannaya.nayapatrikadaily.com/news-details/2410/2024-03-23

Makalu Khabar. (2024, March 19). *Renowned author Parshu Pradhan passes away at 80*. Retrieved from https://english.makalukhabar.com/2024/03/178613

OnlineKhabar. (2024, March 19). *Parshu Pradhako Nidhan*. Retrieved from [https://www.onlinekhabar.com/2024/03/1451530/writer-parshu-pradhan-

passed-away](https://www.onlinekhabar.com/2024/03/1451530/writer-parshu-pradhan-passed-away)
Spotlight Nepal. (2024, March 19). *Parshu Pradhan Is No More*. Retrieved from https://www.spotlightnepal.com/2024/03/19/parshu-pradhan-no-more/
UNN. (2024, March 19). *Narrator Parshu Pradhan passed away at age of 80*. Retrieved from https://unn.com.np/story/99686/2024/3/19/narrator-parshu-pradhan-passed-away-at-age-of-80
अग्रवाल, डी. (२०१०). नेपाली कथामा मनोविश्लेषणवाद. *साहित्य सन्दर्भ*, १५(२), ४५-६०.
कोइराला, वि. पी. (२०५६). *बि. पी. कोइरालाका कथाहरू*. नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान.
लामिछाने, टी. आर. (२०६५). *नेपाली साहित्यको इतिहास*. साझा प्रकाशन.
नेपाल, ग. (२०६८). *नेपाली साहित्यका स्रष्टाहरू*. काठमाडौं: साझा प्रकाशन.
प्रधान, प. (२०५८). *प्रधानका श्रेष्ठ कथाहरू*. साझा प्रकाशन.
राई, र. ब. (२०४८). *कथामुख*. साझा प्रकाशन.
श्रेष्ठ, एम. (२०५२). *परशु प्रधान: एक अध्ययन*. काठमाडौं: फाइन प्रिन्ट प्रकाशन.

१६

गणेश रसिकको जीवन, कृति र तुलनात्मक अध्ययन

सारांश

यो लेखले गणेश रसिकको जीवन, बहुविध रचनात्मकता (गीत, सङ्गीत, कथा, संस्मरण), लेखन/गीतशैली, र तिनको सामाजिक तथा सांस्कृतिक सन्दर्भमा गरिएको समालोचनात्मक विश्लेषण प्रस्तुत गर्दछ। लेखले साहित्य–संगीत अन्तरसम्बन्धका सैद्धान्तिक मोडलहरू प्रयोग गरी रसिकका प्रमुख कृतिहरूको पाठ विश्लेषण गर्छ। लेखमा उनलाई समकालीन नेपाली स्रष्टाहरू सँग तुलना गरी उनको सांस्कृतिक स्थान तथा विरासतमाथि छलफल गर्दछ। अन्त्यमा, लेखले भावी अनुसन्धानका क्षेत्र र संरक्षण/डिजिटलीकरणको आवश्यकता संकेत गर्दछ। (कान्तिपुर, २०२५; काठमाण्डु पोष्ट, २०२५)।

सारकुञ्जी: गणेश रसिक, जीवन परिचय, कृति विश्लेषण, तुलनात्मक अध्ययन, नेपाली साहित्य।

१) प्रस्तावना

साहित्य र सङ्गीत कुनै पनि समाजको सांस्कृतिक स्मृति र सामूहिक चेतनाका मुख्य स्रोत हुन्। यी दुई विधाको संगमले स्थानीय संवेदना, स्मृति र सामाजिक संरचनालाई प्रभावकारी रूपमा व्यक्त गर्छ। गणेश रसिक (जन्म: भोजपुर,

छिनामाखुमा २००४ साल; निधन: जेठ १८, २०८२ साल) नेपाली गीतता र साहित्यमै बहुविध योगदान दिने स्रष्टा थिए (उज्यालो अनलाईन, २०२५; काठमाण्डु पोष्ट, २०२५)। उनी माटोको भाषा र लोक–संवेदनालाई गीत र कथामा उतार्ने प्रतिभाको रूपमा चिनिन्थे। यस लेखले रसिकको रचनात्मक यात्रालाई सैद्धान्तिक भुमिकामा राखेर व्याख्या गर्छ र उनको योगदानलाई नेपाली पाठ्य–सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्यमा परख्दछ (अनलाइन खबर, २०२५; नेपाल प्रेस, २०२५)।

२) जीवन र सामाजिक पृष्ठभूमि

गणेश रसिकको बाल्यकाल भोजपुर जिल्लाको पहाडी गाउँहरूमा बित्यो, जहाँ लोकसङ्गीत, परम्परा र यात्राले उनको जीवनमा संवेदनालाई पोषण दियो। २००४ सालमा जन्मेका रसिकले ५० दशकमा 'लेकाली' समूहबाट गायन सुरु गरेका थिए (लोकान्तर; ईकान्तिपुर, २०२५)। जीवनको उत्तरार्धमा दीर्घकालीन स्वास्थ्य सङ्घर्ष (प्रोस्टेट क्यान्सर) रहँदा पनि उनले सिर्जनालाई कहिले पनि छोडेनन् र अन्तिम समयसम्म सक्रिय थिए (नेपाल न्यूज; अनलाइन खबर, २०२५)। रसिकको जीवनीसँग सम्बन्धित यस्ता तथ्यहरूले उनको कृतिमा प्रतिबिम्बित सामाजिक, आर्थिक र स्वास्थ्यसम्बन्धी अवस्थाहरूलाई बुझ्न मद्दत पुर्‍याउँछन्। यी पृष्ठभूमिहरू उनको लेखनमा बारम्बार दोहोरिने प्रमुख विषयका रूपमा प्रकट हुन्छन् (लोकान्तर, २०२५)।

३) कृतिहरूको अवलोकन

रसिक बहुविध विधामा सक्रिय थिए: गीत–संगीत, गीतकथा, कथा / यात्रा–वृत्तान्त र संस्मरणमा उनले कलम चलाएका छन्। उनका प्रमुख गीतहरूमा स्थानीय जीवन, श्रम, विस्थापन र मानवीय यथार्थ उठेका छन्। केही चर्चित गीतहरू (नमूनाको रूपमा लिनुपर्दा) —"नुनजस्तो बिल्ने जिन्दगी", "रातो भाले", "ओ याङ्जी नाना" जस्ता रचनाले समाजिक–व्यक्तिगत यथार्थ समेटेका छन् (युट्युब/म्युजिक नेपाल; उज्यालो अनलाइन, २०१८; नेपाल प्रेस, २०२५)।

साहित्यिक कृतिहरूमा कथासंग्रह र यात्रा–वृत्तान्तहरूले स्थान र स्मृतिलाई स्मरणीय बनाएका छन्। उदाहरणस्वरूप 'क्षितिजलाई छुन खोज्दा' र 'आकाशगंगाको ओतमुनी' जस्ता कृतिले रसिकको बहुविध सृजनाशीलतालाई दर्शाउँछन् (नेपाल प्रेस, २०२५; बाह्रखरी, २०२५; युट्युब, २०१८)।

४) सैद्धान्तिक आधार

पाठ विश्लेषणका लागि मैले निम्न सैद्धान्तिक उपकरणहरू प्रयोग गरेको छु:

क) अर्नोल्डको 'समालोचना' परिभाषा

अर्नोल्डले साहित्यलाई जीवन–आलोचनाको रूपमा हेरेका छन्। यसको अर्थ, साहित्यले केवल सौन्दर्य वा मनोरञ्जन दिने मात्र होइन, समाजलाई आवश्यक सन्देश र चेतना पनि दिनुपर्छ। यस दृष्टिकोणले रसिकका गीतहरूको सामाजिक उपयोगिता बुझ्न मद्दत गर्छ। उदाहरणका लागि, उनका गीतमा जीवन संघर्ष, प्रेम र मानवीय पीडालाई प्रस्तुत गरेर पाठक वा श्रोतामा चेतना जगाउने उद्देश्य देखिन्छ (अर्नोल्ड, १८६५)।

ख) रेमण्ड विलियम्सको 'संस्कृति र समाज' दृष्टान्त

विलियम्सले साहित्यलाई सामाजिक र आर्थिक संरचनासँग जोडेर व्याख्या गरेका छन्। उनका अनुसार, कुनै पनि साहित्यिक कृति त्यस समयमा विद्यमान संस्कृति, सामाजिक सम्बन्ध र आर्थिक अवस्थासँग गहिरो रूपमा गाँसिएको हुन्छ। यस आधारमा, रसिकका गीतलाई स्थानीय समाज, संस्कार, र आर्थिक कठिनाइसँग तुलना गर्दा स्पष्ट हुन्छ कि उनका रचनाहरू केवल व्यक्तिगत भावनाका प्रतिफल मात्र होइन, बरु समाजको ऐतिहासिक–सांस्कृतिक अवस्था उजागर गर्ने कृतिहरू हुन् (विलियम्स, १९५८)।

ग) एम. एच. अब्राम्सको 'ऐना र बत्ती' *दृष्टान्त*

अब्राम्सले काव्य वा साहित्यलाई दुई कोणबाट हेरेका छन्—ऐना (प्रतिविम्व) र बत्ती (प्रकाश)। प्रतिबिम्बको अर्थ, साहित्य समाज र जीवनको वास्तविकतालाई यथास्थितिमा देखाउने माध्यम हो; प्रकाश भनेको लेखकको आन्तरिक अनुभव र कल्पनाले समाजलाई नयाँ दृष्टिकोण दिने प्रक्रिया हो। रसिकका गीतहरूमा दुवै पक्ष देखिन्छन्—उनका केही गीतहरूले सामाजिक यथार्थलाई प्रतिबिम्बित गर्छन् भने अरू गीतहरूले आत्मअनुभवलाई प्रकाशको रूपमा प्रस्तुत गरेर श्रोतालाई प्रेरित गर्छन् (अब्राम्स, १९५३)।

घ) साइमन फ्रिथको 'संगीत र पहिचान' दृष्टान्त

फ्रिथले संगीतलाई केवल ध्वनि वा मनोरञ्जनको कुरा नभई पहिचान निर्माण गर्ने

महत्वपूर्ण सामाजिक अभ्यासका रूपमा व्याख्या गरेका छन्। संगीतले व्यक्तिलाई आफ्नै अस्तित्व बोध गराउँछ र समुदायलाई एक आपसमा बाँध्छ। यस दृष्टिकोण प्रयोग गर्दा रसिकका गीतहरूले व्यक्तिगत पहिचान (जस्तै–प्रेम, पीडा, जीवन संघर्ष) र सामूहिक पहिचान (जस्तै–समुदायको संस्कार, सामाजिक सम्बन्ध, साझा भावना) दुवैलाई अभिव्यक्त गरेको देखिन्छ (फ्रिथ, १९९६/२००४)।

यसरी यी सिद्धान्तहरूले रसिकका कृतिलाई विभिन्न कोणबाट विश्लेषण गर्न सहयोग गर्छन्। अर्नोल्डको जीवन–आलोचना, विलियम्सको सामाजिक–सांस्कृतिक संरचना, अब्राम्सको प्रतिबिम्ब–प्रकाश दृष्टान्त, र फ्रिथको संगीत–पहिचान विचारलाई आधार मानेर हेर्दा रसिकका रचनाहरू केवल गीत वा साहित्य मात्र नभई समाज, संस्कृति र पहिचान निर्माणमा योगदान दिने गहिरा कृतिको रूपमा बुझ्न सकिन्छ। यी सैद्धान्तिक आधारहरूले रसिकका गीत/कथालाई न केवल सौन्दर्यशास्त्रको दृष्टिले तर सामाजिक–सांस्कृतिक प्रभावको दृष्टिले पनि परख गर्न सहयोग पुऱ्याउँछ।

५) पाठ विश्लेषण

यहाँ मैले दुई प्रतिनिधि कृति(हरू)—एक गीत (संक्षिप्त विवरण र विश्लेषण) र एक कथा/वृत्तान्त—लिइरहेको छु र तिनको संरचना, भाषाशैली, प्रतीकवाद र सामाजिक सन्दर्भलाई विश्लेषण गर्दैछु। (मूल गीतका लामो शब्दांश उद्धृत नगरी सार र थिम–उद्धरण/छोटो उद्धरणबाट विश्लेषण गरिन्छ।)

क) गीत: “नुनजस्तो बिल्ने जिन्दगी” — सांगीतिक/विषयगत विश्लेषण

विषय र थिम

गीतले गरिबी, दैनन्दिन जीवन र मानवीय संघर्षलाई जीवन्त तरिकाले चित्रण गर्छ। “नुनजस्तो बिल्ने जिन्दगी” भन्ने पंक्तिले जीवनको क्षणभङ्गुरता र अस्थिरतालाई रूपकमार्फत प्रस्तुत गरेको छ। यसमा रोजगारीका कठिनाइ, स्थानान्तरण, वा पारिवारिक दायित्वका तन्कावट जस्ता पीडाहरूको संकेत समेटिएको छ।

भाषा र लय

गीतमा प्रयोग भएको भाषा सरल, बोलचालमै प्रचलित नेपाली हो। यद्यपि,

संगीतमा रहेको लय र धुनले भावनालाई गहिरो बनाउन ठूलो योगदान पुर्‍याउँछ। साइमन फ्रिथ (1996) ले भनेझैं, संगीतले व्यक्तिको पहिचान मात्र होइन, समुदायको साझा "ताल" पनि निर्माण गर्छ। यस गीतमा गाउँ–शहरबीचको दूरी, जीवनशैलीको अन्तर, र सामाजिक सम्बन्धको धड्कन लयमार्फत प्रस्ट प्रकट हुन्छ।

प्रतिमान र प्रतीक

गीतमा 'नुन' को रूपक विशेष रूपमा महत्त्वपूर्ण छ। नुन सजिलै घुल्ने पदार्थ भएकाले यसले जीवनका क्षणहरू सजिलै विग्रहिने वा हराउने अवस्थालाई जनाउँछ। त्यस्तै, "ढाकरमा बोकेर" भन्ने प्रतिमाले परिवारप्रतिको जिम्मेवारी, श्रमको भार, र भविष्यप्रतिको आशासहितको यात्रा दृश्यात्मक रूपमा प्रस्तुत गर्छ। यी प्रतीकहरूले गीतलाई केवल व्यक्तिगत भावनाको मात्र होइन, सामाजिक अनुभवको सामूहिक स्वरूपमा पनि रूपान्तरण गर्छन्।

सामाजिक सन्दर्भ

यस गीतले गरिबी, श्रम, भोक र विस्थापनको यथार्थ उजागर गर्छ। गाउँबाट शहर रोजगारी खोज्न हिँड्ने मानिसहरूको पीडा र संघर्ष यसमा अभिव्यक्त छ। यो दृष्टान्त रेमण्ड विलियम्स (१९५८) को 'संस्कृति र समाज' अवधारणासँग मेल खान्छ, जसअनुसार साहित्य वा सांगीतिक कृतिले त्यस समाजको आर्थिक संरचना र सांस्कृतिक रूपरेखालाई प्रकट गर्छ।

यसरी विश्लेषण गर्दा गीत केवल कलात्मक र भावनात्मक सन्देशवाहक मात्र नभई, समाजशास्त्रीय दस्तावेजको रूपमा पनि मूल्याङ्कन गर्न सकिन्छ।

ख) कथा/वृत्तान्त: 'क्षितिजलाई छुन खोज्दा' — साहित्यिक विश्लेषण

कथा संरचना

यस कथासंग्रहका धेरै वृत्तान्तहरूले यात्रात्मक शैली अपनाएका छन्। एक पात्रको व्यक्तिगत यात्रामार्फत स्थान–परिवर्तन र आत्म–अन्वेषणको कथा प्रस्तुत गरिन्छ। यद्यपि यी कथा साधारण कालानुक्रमिक ढाँचामा मात्र सिमित छैनन्। बरु, स्मृति–आधारित अनुच्छेदहरूद्वारा पात्रको व्यक्तिगत जीवन र सामाजिक इतिहास आपसमा गाँसिएका छन्। यसले पाठलाई आत्मकथात्मक मात्र नभई सामूहिक अनुभवको प्रतिबिम्ब पनि बनाउँछ।

भाषाशैली र वक्तव्य

कथामा प्रयोग भएको भाषा सरल, प्रत्यक्ष र भावनात्मक छ। यस कारणले कथाले पाठकलाई सहजै तानेर भावनात्मक गहन तहमा पुऱ्याउँछ। एम. एच. अब्राम्स (१९५३) ले प्रस्तुत गरेको "ऐना र बत्ती" दृष्टान्त अनुसार यी कथा दुई तहमा काम गर्छन्—एकातिर आत्म–प्रतिबिम्ब (ऐना) को रूपमा पात्रको निजी अनुभवलाई प्रस्तुत गर्छन् भने अर्कोतिर समाज–प्रकाश (बत्ती) को रूपमा पात्रको निजी अनुभवलाई प्रस्तुत गर्छन् भने अर्कोतिर समाज–प्रकाश (बत्ती) को रूपमा सामूहिक यथार्थलाई देखाउँछन्। यसरी कथा व्यक्तिगत र सामाजिक दुवै स्तरमा अर्थपूर्ण छ।

सामाजिक विमर्श

यी कथाहरूमा लोकपरम्परा र आधुनिकताको संघर्ष स्पष्ट देखिन्छ। विशेष गरी, युवाहरूको शहरतिरको प्रवास, वैवाहिक सम्बन्धका परम्परागत ढाँचामा आएको विचलन, र परम्परागत पेशाहरूको पतन प्रमुख विषय बनेका छन्। रेमन्ड विलियम्स (१९५८) को ‘संस्कृति र समाज‘ दृष्टान्त अनुसार, यस्ता कथाहरू केवल कलात्मक अभिव्यक्ति मात्र नभई सामाजिक–आर्थिक संरचना र सांस्कृतिक विमर्शलाई पनि उजागर गर्ने कृतिहरू हुन्।

६) संगीत र साहित्यको अन्तरसम्बन्ध

गणेश रसिकको सर्जनशीलताको विशेषता त्यही हो, जहाँ गीत र कथा बीचको सीमाना धुमिल रहन्छ। उनको गीतलाई पढ्दा वा सुन्दा लाग्छ—गीत भनेको केवल संगीत मात्र होइन, बरु एउटा कथा पनि हो।

साइमन फ्रिथ (१९९६) ले भनेझैं, संगीतले व्यक्ति र समुदायको पहिचान निर्माण गर्छ। रसिकले आफ्ना गीतमार्फत गाउँको संस्कृति, मानिसको संघर्ष र सामूहिक भावनालाई प्रस्तुत गरेर स्थानीय पहिचानलाई संगीतमा उतारेका छन्।

गीतमा प्रयोग गरिएका शब्द धेरैजसो सानो कथाचित्र जस्तै लाग्छन्। ती शब्दहरूले तत्कालीन भावना, पुराना स्मृति र कुनै विशेष स्थानको अनुभूति उजागर गर्छन्। उदाहरणका लागि, उनका गीतमा घर–परिवारप्रतिको मोह, परदेश जाँदाको दुख, वा गाउँको वातावरणको झल्को सजीव रूपमा आउँछन्।

यसरी, गीतले परम्परागत साहित्यिक शैली (जस्तै कथा वा कविता) लाई लोकप्रिय सङ्गीतिक रूपसँग जोड्छ। यसले सामाजिक सन्देशलाई केवल किताब वा कक्षाभित्र सीमित नराखी, जन–मञ्चसम्म पुर्‍याउने पुलको काम गर्छ। त्यसैले रसिकको साहित्यिक गरिमा केबल लेखनमा नभई, संगीत र साहित्यको मेलबाट समाजसँग संवाद गर्ने क्षमतामा पनि विस्तारित छ।

अब गणेश रसिकका केही विशिष्ट गीतलाई उदाहरण बनाएर संगीत र साहित्यको अन्तरसम्बन्धलाई अझै प्रष्ट पारौँ।

क) “नुनजस्तो बिल्ने जिन्दगी”

यो गीतमा शब्द मात्र होइन, एउटा सानो कथा छ। "नुनजस्तो" रूपक प्रयोग गरेर उनले जीवनको क्षणभङ्गुरता र संघर्षलाई अभिव्यक्त गरेका छन्। यो केवल गीत होइन—भोक, श्रम र विस्थापनको सामाजिक वृत्तान्त पनि हो। यसलाई सुन्दा संगीतले भावनात्मक ताल दिन्छ, तर बोलले साहित्यिक गहिराइ प्रदान गर्छ। यहाँ संगीतले साहित्यलाई स्वर दिएको छ, अनि साहित्यले संगीतलाई कथा दिएको छ।

ख) “मलाई छोडेर नजाऊ”

यो गीत प्रेम र वियोगको व्यक्तिगत कथा जस्तो लाग्छ। तर यसलाई समाजशास्त्रीय दृष्टिबाट हेर्दा, यो गीतले मानिसबीचको सम्बन्ध, एक–आपसमा आवश्यकताको अनुभूति र वियोगमा हुने पीडा उजागर गर्छ। सरल बोलले कविताको स्वाद दिन्छ भने लय र धुनले त्यसलाई सार्वभौम भावनामा रूपान्तरण गर्छ।

ग) “परदेशीको आँसु”

यस गीतमा परदेश जाने श्रमिकको पीडा कथा जस्तै प्रस्तुत गरिएको छ। शब्दहरूले गाउँ छोड्ने वेदना र परिवारप्रतिको मोहलाई चित्रण गर्छन्। यसमा साहित्यिक तत्व (कथा, रूपक, प्रतिमान) र संगीतको तालबीचको मिलनले श्रोताको हृदयमा गहिरो असर पार्छ। यसरी यो गीत व्यक्तिगत कथा मात्र नभई सामूहिक अनुभव पनि बन्दछ।

सैद्धान्तिक व्याख्या

साइमन फ्रिथ (१९९६) को भनाइअनुसार, संगीतले समुदाय र पहिचान बनाउँछ। रसिकका यी गीतहरूले गाउँ–शहर, घर–परिवार, श्रमिक–समाज जस्ता सामूहिक

पहिचानलाई बलियो बनाउँछन्।

रेमन्ड विलियम्स (१९५८) को 'संस्कृति र समाज' दृष्टान्तले भनेझैं, यस्ता गीतहरूले केवल व्यक्तिगत भावना मात्र नभई सामाजिक–आर्थिक संरचना र सांस्कृतिक संघर्षलाई पनि अभिव्यक्त गर्छन्।

गीतका शब्द यहाँ साहित्यिक कथा जस्तै काम गर्छन्, जसलाई धुनले संगीतको सार्वभौम भाषा बनाइदिन्छ।

यसरी, गणेश रसिकका गीतहरूलाई पढ्दा लाग्छ—संगीत र साहित्य छुट्टै छैनन्, उनीहरूको मिलनले एउटा जीवित सामाजिक दस्तावेज तयार हुन्छ।

७) तुलनात्मक अध्ययन

गणेश रसिकलाई यदि नेपाली साङ्गीतिक–साहित्यिक पृष्ठभूमिमा तुलना गर्ने हो भने दुई आयाम प्रष्ट रूपमा देखिन्छन्: (क) समकालीन नेपाली गीतकार/साहित्यकारहरूसँग र (ख) अन्तर्राष्ट्रिय सैद्धान्तिक मापदण्डहरूसँग।

क) समकालीन नेपाली स्रष्टासँग तुलना

विशेषता – स्थानिकता र सम्भाषण:

धेरै नेपाली गीतकार वा लेखकले आफ्ना रचनामा मुख्यतया प्रेम, प्रकृति वा मनोरञ्जनलाई प्रमुख विषय बनाएका छन्। उदाहरणका लागि, पारम्परिक लोकगायकले गाउँको संस्कार र प्रेमलाई गीतमा उतारेका छन्, जबकि शहरी गीतकारहरूले प्रायः रोमान्टिक भावनामा ध्यान दिएका छन्। तर गणेश रसिक फरक छन्। उनका गीत र कथाले केवल व्यक्तिगत भावनालाई मात्र होइन, समुदायको पीडा, संघर्ष र आशालाई पनि आवाज दिन्छन्। उनी गाउँ–घरको दैनिकी, श्रमिकको कष्ट, वा सामाजिक सम्बन्धको दबाबलाई संगीत र साहित्य दुवैमा उतार्छन्। यही कारणले रसिकको रचना सामान्य मनोरञ्जनभन्दा बढी, सामाजिक संवादको माध्यम बन्न पुगेको छ (ईकान्तिपुर, २०२५; लोकान्तर, २०२५)।

विधागत बहुविधता:

धेरै लेखक वा गीतकार प्रायः एउटै विधामा सीमित हुन्छन्—जस्तै, गीत मात्र लेख्ने वा कथा मात्र लेख्ने। तर रसिक यस अर्थमा बहुविध स्रष्टा हुन्। उनले गीत मात्र

होइन, कथा, यात्रावृत्त र सांगीतिक अभ्यासमा पनि योगदान दिएका छन्। यसले उनलाई साहित्यिक क्षेत्र र सांगीतिक जगत दुवैमा विशेष स्थान दिलाएको छ। उनको यो बहुआयामिक अभ्यासले देखाउँछ कि उनी केवल गीतकार वा कथाकार मात्र होइनन्, बरु सम्पूर्ण स्रष्टा हुन्, जसले साहित्य र संगीतबीचको सम्बन्धलाई अझै बलियो बनाएका छन् (नेपाल प्रेस, २०२५)।

यसरी गणेश रसिकलाई बुझ्न सजिलो हुन्छ—उनका गीत केवल सुन्ने कुरा होइनन्, बरु समाज र संस्कृतिको ऐना हुन्।

ख) अन्तर्राष्ट्रिय सैद्धान्तिक मापदण्डसँग तुलना

अर्नोल्ड र विलियम्सका दृष्टिकोणमा:

म्याथ्यु आर्नोल्ड (१८६५) का अनुसार, साहित्य वा समालोचनाको मुख्य काम भनेको जीवनलाई अझ समृद्ध बनाउनु हो। उनले साहित्यलाई "जीवनको आलोचना" भनेर परिभाषित गरेका छन्। यही दृष्टिमा हेर्दा, गणेश रसिकका गीत र कथाले केवल मनोरञ्जन मात्र दिँदैनन्, बरु समाजको वास्तविकता—गरिबी, संघर्ष, श्रम, र विस्थापन—लाई उजागर गर्छन्। यसरी उनले आर्नोल्डले भनेझैँ साहित्यलाई जीवनसँग जोड्ने भूमिका निर्वाह गरेका छन्।

रेमण्ड विलियम्स (१९५८) ले भने, साहित्य र संस्कृतिलाई सधैं सामाजिक–आर्थिक संरचना र ऐतिहासिक सन्दर्भमा हेर्नुपर्छ। उनको "संस्कृति र समाज" दृष्टान्त अनुसार कुनै पनि कृति केवल व्यक्तिगत सिर्जना नभई सामूहिक जीवन र समाजको संरचना प्रतिबिम्बित गर्छ। यस आधारमा रसिकका कृतिहरू—चाहे गीत होस् वा कथा—समाजको यथार्थसँग प्रत्यक्ष रूपमा गाँसिएका छन्। गाउँ–शहर प्रवास, श्रमिकहरूको संघर्ष, वा स्थानीय संस्कृति र आधुनिकताको टकराव, यी सबै विषय उनका गीतहरूमा पाइन्छन्। यसले रसिकको सिर्जनालाई केवल साहित्यिक सौन्दर्यका कारण मात्र होइन, बरु सामाजिक बहसका कारण पनि महत्त्वपूर्ण बनाउँछ।

यसरी, आर्नोल्ड र विलियम्सको सैद्धान्तिक दृष्टिकोण प्रयोग गर्दा रसिकका कृतिहरूलाई सामाजिक आलोचनाको औजारका रूपमा बुझ्न सकिन्छ। अतः रसिकलाई बुझ्न केवल साहित्यिक दृष्टिकोण पर्याप्त छैन; उनको लेखनलाई सामाजिक र सैद्धान्तिक संरचनामा राखेर पढ्दा मात्रै उनको वास्तविक योगदान प्रस्ट

हुन्छ।

८) आलोचना र सीमितता

कुनै पनि स्रष्टाको काम पूर्ण रूपमा आलोचनाबाट मुक्त हुँदैन। गणेश रसिकको सृजनामा पनि केही पक्षमा सुधार वा थप अनुसन्धानको सम्भावना देखिन्छ।

क) डिजिटलीकरण र पहुँचको समस्या

धेरै रचनाहरू स्थानीय प्रकाशनमा सीमित भएका कारण, अनुसन्धानकर्ता र व्यापक पाठकले तिनीहरूलाई सजिलै पहुँच गर्न सक्दैनन्। यसले नेपाली सांगीतिक–साहित्यिक धरोहरको संरक्षण र अध्ययनमा चुनौती पुऱ्याउँछ (अनलाइन खबर, २०२५)।

ख) सैद्धान्तिक गहिराइको सम्भावना

रसिकका गीत र कथाहरू सामाजिक र भावनात्मक दृष्टिले समृद्ध छन्। तर केही रचनामा आधुनिक सैद्धान्तिक दृष्टिकोण, जस्तै नारीवाद, पर्यावरणीय अध्ययन, वा उत्तर-उपनिवेशकालीन विश्लेषण पर्याप्त रूपमा प्रयोग भएको देखिँदैन। भविष्यमा यी आयामलाई समावेश गरेर अध्ययन गर्दा रसिकको सृजनालाई अझ बहुआयामिक र गहिरो रूपमा बुझ्न सकिने सम्भावना छ।

ग) रूपक र प्रयोगात्मकता

उनको सरल र प्रत्यक्ष शैली सकारात्मक पक्ष हो, जसले पाठकलाई सहजै भावनासँग जोड्छ। तर कहिलेकाहीँ थप रूपक, प्रतीक र प्रयोगात्मक शैलीले रचनालाई बहुस्तरीय अर्थ र गहिराइ दिन सक्थ्यो।

यी सीमितताहरू रसिकको योगदानलाई कम गर्दैन। बरु, भविष्यका अनुसन्धानकर्ताहरूका लागि ती कुरा मार्गदर्शक हुन्, जसले उनको गीत र कथालाई अझ विस्तृत, सैद्धान्तिक र बहुआयामिक रूपमा अध्ययन गर्न सक्ने अवसर र आधार प्रदान गर्दछ।

९) विरासत र भावी दिशाहरू

गणेश रसिकले नेपाली संगीत र साहित्यमा एक विशेष स्थान सुरक्षित गरेका छन्। उनका गीतहरूले जन–श्रवणमा बसेर स्थानिक स्मृतिहरू जिवित राख्छन्। उनका

कथाहरूले यात्रामा भेटिएका ठाउँ, मानिस र सामाजिक परिवेशको अनुभवलाई संग्रह गरी भविष्यका पाठक र शोधकर्ताका लागि अमूल्य दस्तावेजको रूपमा प्रस्तुत गर्छन् (उज्यालो अनलाइन, २०१८; काठमाडौं पोस्ट, २०२५)।

तर केवल वर्तमान उपलब्धि मात्र पर्याप्त हुँदैन। भविष्यमा रसिकको योगदानलाई अझ प्रभावकारी बनाउने र अध्ययनयोग्य बनाउन निम्न कार्यहरू आवश्यक छन्:

क) डिजिटलीकरण र संरक्षण

उनका सबै गीत, कथा र अन्य रचनाहरूको डिजिटल आर्काइभ तयार गर्नु जरुरी छ। यसले शोधकर्ता, विद्यार्थी र साहित्य–संगीत प्रेमीहरूलाई सजिलै पहुँच दिन्छ र सांगीतिक–साहित्यिक धरोहरलाई सुरक्षित राख्छ (अनलाइन खबर, २०२५)।

ख) सैद्धान्तिक र समालोचनात्मक अनुसन्धान

हालका अध्ययनले मुख्यतया सामाजिक र भावनात्मक पक्षलाई मात्र समेटेका छन्। भविष्यमा रसिकका कृतिहरूमा नारीवादी दृष्टान्त, उत्तर औपनिवेशिक (पोस्ट–कोलोनियल) अध्ययन, र पर्यावरणीय विश्लेषण प्रयोग गर्दा नयाँ ज्ञान र गहिरो सैद्धान्तिक मूल्य निर्माण गर्न सकिन्छ। यसले रसिकको सिर्जनालाई बहुआयामिक र अन्तरसमयीय दृष्टिबाट बुझ्न सहयोग गर्दछ।

ग) अन्तरविषयक अध्ययन

रसिकको गीत र कथामा संगीत–साहित्यको अन्तरसम्बन्ध स्पष्ट देखिन्छ। यसलाई अझ गहिरो रूपमा बुझ्न सांगीतिक–सांस्कृतिक अध्ययन र सांस्कृतिक अध्ययन पद्धति उपयोग गर्न सकिन्छ। यसले गीतको लय, भाषा, प्रतीक र सामाजिक सन्देशबीचको सम्बन्धलाई विश्लेषण गर्ने अवसर दिन्छ (फ्रिथ, १९९६; विलियम्स, १९५८)।

यसरी, गणेश रसिकको विरासत केवल ऐतिहासिक वा सांगीतिक मूल्यमा सीमित छैन। उनका रचनाहरू भविष्यका अनुसन्धान, संरक्षण र सृजनात्मक अभ्यासका मार्गदर्शक पनि हुन्।

१०) निष्कर्ष

गणेश रसिक नेपाली सांगीतिक र साहित्यिक परिदृश्यका बहुमुखी स्रष्टा थिए।

उनका गीत र कथाले स्थानिक जीवन, सामाजिक यथार्थ र मानवीय अनुभवलाई सरल तर दीर्घकालीन शैलीमा व्यक्त गरेका छन्। यसले पाठक वा श्रोतालाई न केवल मनोरञ्जन दिन्छ, तर समाजको वास्तविकता बुझ्न पनि मद्दत पुऱ्याउँछ।

समकालीन सैद्धान्तिक मापदण्ड र सांस्कृतिक सिद्धान्त (अर्नोल्ड, १८६५; विलियम्स, १९५८; अब्राम्स, १९५३; फ्रिथ, १९९६) प्रयोग गर्दा, उनका रचनाहरू बहुविध दृष्टिकोणबाट अध्ययन गर्न सजिलो हुन्छ। उदाहरणका लागि, संगीत र साहित्यको अन्तरसम्बन्ध, सामाजिक–सांस्कृतिक संरचना, व्यक्तिगत आत्म–अनुभव र सामूहिक पहिचानका पक्षहरू स्पष्ट देखिन्छन्।

रसिकका कृतिहरूले स्थानीय पहिचान, पीडा र आशालाई आवाज दिएका छन्। उनका गीत र कथाहरू केवल व्यक्तिगत कथा होइनन्; ती समुदाय, संस्कृति र समयको ऐना हुन्। यसैले, यी कृतिहरू भविष्यका अनुसन्धानकर्ता, साहित्य–संगीत प्रेमी र सांस्कृतिक अध्ययनका लागि अमूल्य स्रोत बन्नेछन्।

भविष्यका दिशाहरूमा, संरक्षण, डिजिटलीकरण, डिजिटल अभिलेखन र गहिरो सैद्धान्तिक विश्लेषणले गणेश रसिकको विरासतलाई अझ मजबुत बनाउन सक्छ। यसले उनका रचनाहरूलाई केवल ऐतिहासिक दस्तावेजको रूपमा मात्र होइन, सृजनात्मक अभ्यास र सामाजिक संवादको स्रोतको रूपमा पनि स्थापित गर्नेछ।

सन्दर्भसूची

Abrams, M. H. (1953). The mirror and the lamp: Romantic theory and the critical tradition. Oxford University Press.

Arnold, M. (1865). *The function of criticism at the present time.* In Essays in criticism (various reprints). Representative Poetry Online. https://rpo.library.utoronto.ca

Baahrakhari. (2025). *Ganesh Rasik: Abyarthana Grantha/ Shrandhajali.* Baahrakhari. https://baahrakhari.com/detail/433674

DCNepal. (2023, December 2). *Narayan Gopal Memorial Award to honor Tara Devi and Ganesh Rasik for decades of musical and literary excellence.* DCNepal. https://english.dcnepal.com/2023/12/02/narayan-gopal-memorial-award-to-honor-tara-devi-and-ganesh-rasik-for-decades-of-musical-and-literary-excellence/

Ekantipur. (2025, June 1). *Rahenan Ganesh Rasik.* Ekantipur. https://ekantipur.com/news/2025/02/15/the-late-life-of-ganesh-rasik-41-01.html

Frith, S. (1996). *Music and identity*. In S. Hall & P. du Gay (Eds.), Questions of cultural identity (pp. 108–127). SAGE Publications.

Kathmandu Post. (2025, June 1). *Ganesh Rasik, musician and writer, passes away at 78*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/national/2025/06/01/musician-and-writer-ganesh-rasik-passes-away

Lokantar. (2025). *Gayak tatha Sangitkar Ganesh Rasikko Nidhan*. Lokantar. https://www.lokaantar.com/samachar/289603

Nepal News. (2025, June 1). S*inger and composer Ganesh Rasik passes away at 78*. Nepal News. https://nepalnews.com/s/society/singer-and-composer-ganesh-rasik-passes-away-at-78/

Nepal Press. (2025, June 1). *Sarjak Ganesh Rasikko Nidhan*. Nepal Press. https://www.nepalpress.com/2025/06/01/600818/

OnlineKhabar. (2025, June 1). *Sangitkat tatha Gayak Ganesh Rasikko Nidhan*. OnlineKhabar. https://www.onlinekhabar.com/2025/06/1693301/singer-and-musician-ganesh-rasik-passes-away

Ujyaalo Online. (2018). *Sangitma Nalageko Bhaye Ma Atmahatya GariSakthe: Ganesh Rasik*. Ujyaalo Online. https://ujyaaloonline.com/story/154

Williams, R. (1958). *Culture and society* 1780–1950. Chatto & Windus / Penguin.

YouTube / Music Nepal. (n.d.). *Ganesh Rasik* – selected songs (e.g., "Rato Bhale", "Noon Jasto Bilne") [Audio/Video]. Music Nepal channel. https://www.youtube.com

१७

राममान तृषितको गीतसङ्ग्रह "मनदेखि मनसम्म": एक सैद्धान्तिक र सामग्रीगत विश्लेषण

सारांश

यस अनुसन्धान लेखले डा. राममान तृषित (श्रेष्ठ, २००८) द्वारा रचित गीतसङ्ग्रह "मनदेखि मनसम्म" को एक व्यवस्थित र सैद्धान्तिक विश्लेषण प्रस्तुत गर्दछ।

प्राथमिक रूपमा पाठीय विश्लेषण र द्वितीयक रूपमा समालोचनात्मक स्रोतहरूको आधारमा, यस अध्ययनले सङ्ग्रहका प्रमुख विषयवस्तुहरू जस्तै प्रेमलाई सूक्ष्म र दार्शनिक दृष्टिकोणबाट हेर्ने, जीवनको अस्तित्वगत सङ्घर्ष, मृत्युप्रतिको चिन्तन, र आशाको आदर्शवादी खोजीलाई पहिचान गरेको छ। अध्ययनको मौलिकता भनेको पाश्चात्य सिद्धान्तहरू जस्तै अस्तित्ववाद , स्वच्छन्दतावाद, र फ्रायड, एड्लर र युङ्गको मनोविश्लेषणात्मक सिद्धान्तहरूलाई पूर्वीय साहित्यशास्त्र, विशेष गरी मम्मटको काव्य-प्रयोजनको सिद्धान्तसँग संयोजन गरी विश्लेषण गर्नु हो।

यस बहु-सैद्धान्तिक ढाँचाबाट हेर्दा, तृषितका गीतहरू केवल भावनाको सहज अभिव्यक्ति मात्र होइनन्, बरु मानवीय चेतनाको जटिल तहहरूमा गरिएको साहसिक यात्रा हो भन्ने प्रमाणित हुन्छ। अनुसन्धानको परिणामले सङ्ग्रहको साहित्यिक शक्ति—विशेष गरी सरल तर हृदयस्पर्शी भाषा, प्रभावकारी प्रतीकात्मकता, र भावनात्मक आनन्द दिने क्षमतालाई रेखाङ्कित गर्दछ। यसले केही सीमितताहरू (जस्तै व्यवहारिक ज्ञानको सीमित उपस्थिति) लाई पनि स्वीकार गर्दछ। उदाहरणका

लागि, सङ्ग्रहका धेरै गीतहरू व्यक्तिगत भावना, आन्तरिक संघर्ष र दार्शनिक चिन्तनमा केन्द्रित छन्, तर दैनिक जीवनमा प्रयोग हुने व्यावहारिक जीवनोपदेश, सामाजिक संरचनाको विश्लेषण वा ठोस समस्या समाधानका लागि सीधा मार्गदर्शनको स्पष्ट अभाव छ। यसरी, यो सङ्ग्रह भावनात्मक गहिराइ र कलात्मक उत्कृष्टतामा त अग्रणी छ, तर पाठकलाई जीवनका व्यावहारिक पक्षहरूमा सीधा दिशानिर्देशन दिने दृष्टिले भने सीमित नै रहेको छ। यस कमीले सङ्ग्रहको साहित्यिक मूल्यलाई भने घटाएको ठान्नु हुँदैन।

समग्र रूपमा, यो अध्ययनले "मनदेखि मनसम्म" लाई नेपाली गीत साहित्यको एक महत्वपूर्ण र प्रभावशाली कृतिका रूपमा प्रस्तुत गर्दछ, जसले गीत विधामार्फत गहिरो दार्शनिक चिन्तन अभिव्यक्त गर्न सकिने सम्भावनालाई प्रमाणित गर्छ।

शब्दकुञ्जीहरू: राममान तृषित, मनदेखि मनसम्म, नेपाली गीत साहित्य, अस्तित्ववाद, स्वच्छन्दतावाद, मनोविश्लेषण, मम्मटको काव्यशास्त्र, विषयवस्तु विश्लेषण।

परिचय

नेपाली साहित्यिक परम्परामा गीत विधाले सदैव नै एक विशेष स्थान रहेको छ। यसको संगीतात्मकता, लय र संक्षिप्तताले मानवीय भावनाका सूक्ष्मतम तरंगहरूलाई समेट्ने असाध्यै सामर्थ्य राख्दछ। गीतले व्यक्तिको आन्तरिक संसारको त्यो गहिरो अनुभूतिलाई स्पर्श गर्छ, जुन अरू कुनै विधाले सजिलैसँग छुन सक्दैन। यसै समृद्ध साहित्यिक परम्पराको एउटा महत्वपूर्ण कड़ी डा. राममान श्रेष्ठ 'तृषित' को गीतसङ्ग्रह "मनदेखि मनसम्म" हो।

तृषित एक चिकित्सक हुन्, जसले वैज्ञानिक दृष्टिकोण र साहित्यिक सृजनात्मकताको अद्वितीय संगम देखाउछन्। चिकित्सकको रूपमा मानव शरीर र मनको गहन अध्ययन गर्ने उनले साहित्यकारको रूपमा मानव हृदयको गहन मनोविज्ञानलाई आफ्ना गीतहरूको विषयवस्तु बनाएका छन्। यसैकारण, यस सङ्ग्रहले केवल भावनाको सहज अभिव्यक्ति मात्र होइन, बरु मानव अस्तित्वका जटिल प्रश्नहरू जस्तै- प्रेमको स्वरूप, जीवनको सार्थकता, मृत्युको भय, र निराशाको बीचमा आशाको खोजीलाई दार्शनिक गहिराइमा छुन खोजेको छ (सुब्बा, २०१८)।

यस सङ्ग्रहको शीर्षक "मनदेखि मनसम्म" नै यसको केन्द्रीय भावलाई संक्षेपमा प्रस्तुत गर्दछ। यसले एउटा मनदेखि अर्को मनसम्म पुग्ने, अर्थात् हृदयको गहिराइबाट सुरु भएर अर्को हृदयको गहिराइमा पुग्ने प्रेम र सम्बन्धको यात्रालाई जनाउँदछ। तर यो यात्रा केवल भावनात्मक होइन, बरु एउटा दार्शनिक अन्वेषणको रूपमा परिणत भएको देखिन्छ।

यसै सन्दर्भमा, यस अनुसन्धान लेखको मुख्य उद्देश्य सैद्धान्तिक आधारमा "मनदेखि मनसम्म" सङ्ग्रहको व्यवस्थित विश्लेषण प्रस्तुत गर्नु हो। पाश्चात्य र पूर्वीय दुवै साहित्यिक तथा दार्शनिक सिद्धान्तहरूको प्रयोगबाट यस सङ्ग्रहको बहुआयामिकतालाई उजागर गर्ने प्रयास गरिएको छ। यसले गर्दा नेपाली गीत साहित्यको समालोचनात्मक अध्ययनमा एउटा सार्थक योगदान पुऱ्याउने अपेक्षा राखिएको छ।

शोधविधि

यस अनुसन्धानले गुणात्मक अनुसन्धान परम्परा अन्तर्गत पाठीय विश्लेषणको विधि अवलम्बन गरेको छ। यो विधि साहित्यिक कृतिको गहन अर्थ, संरचना, शैली, र सन्दर्भलाई बुझ्नका लागि विशेष रूपमा उपयुक्त हुन्छ।

प्राथमिक तथ्याङ्क संग्रह र विश्लेषण:

अध्ययनको केन्द्रबिन्दु डा. राममान तृषितको गीतसङ्ग्रह "मनदेखि मनसम्म"(Shrestha, 2008) हो। सम्पूर्ण सङ्ग्रहलाई निम्नलिखित निर्देशन सवालहरूको आधारमा व्यवस्थित रूपमा जाँच गरिएको छ:

- सङ्ग्रहमा पुनरावृत्ति हुने प्रमुख विषयवस्तु र भावसंसार के-के छन्?
- गीतहरूले कुन दार्शनिक विचारधारा वा सैद्धान्तिक आधारलाई प्रतिबिम्बित गर्दछन्?
- सङ्ग्रहको साहित्यिक शक्ति (जस्तै भाषा, अलंकार, संरचना) र सीमा (जस्तै विषयगत विविधताको कमी) का बिन्दुहरू के-के छन्?

विश्लेषणको क्रममा गीतहरूको पंक्तिहरूलाई विषयगत रूपमा वर्गीकरण गरिएको छ र तिनलाई सैद्धान्तिक ढाँचासँग जोडेर व्याख्या गरिएको छ।

द्वितीयक तथ्याङ्क संग्रह:

गौण स्रोतको रूपमा निम्नलिखित किसिमका सामग्रीहरूको अध्ययन गरिएको छ:

साहित्यिक समालोचना: तृषितको रचना सम्बन्धी प्रकाशित समीक्षा, लेख र टिप्पणीहरू।

दार्शनिक ग्रन्थहरू: अस्तित्ववाद, स्वच्छन्दतावाद, र मनोविश्लेषण सम्बन्धी मौलिक ग्रन्थहरू।

अकादमिक लेखहरू: नेपाली गीत साहित्य, विषयवस्तु विश्लेषण, र सैद्धान्तिक अनुप्रयोगसम्बन्धी शोध लेखहरू।

विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण:

तथ्याङ्क विश्लेषणका लागि दुई प्रमुख विधिहरू प्रयोगमा ल्याइएका छन्:

व्याख्यात्मक दृष्टिकोण: यस दृष्टिकोणबाट गीतहरूको आन्तरिक अर्थ, उद्देश्य, र प्रस्टोक्तिलाई गहन रूपमा बुझ्ने प्रयास गरिएको छ। गीतका पंक्तिहरूको सन्दर्भलाई व्यापक दार्शनिक र सामाजिक संरचनामा राखेर व्याख्या गरिएको छ।

तुलनात्मक दृष्टिकोण: तृषितका गीतहरूमा प्रयोग भएका विचारहरूलाई पाश्चात्य र पूर्वीय सिद्धान्तहरूसँग तुलना गरिएको छ। साथै, नेपाली गीत साहित्यको परम्पराभित्र र अन्तर्राष्ट्रिय साहित्यिक प्रवृत्तिहरूसँग यस सङ्ग्रहको स्थान निर्धारण गर्न खोजिएको छ।

यस प्रकार, यो अध्ययन प्राथमिक पाठको गहन विश्लेषणमा आधारित छ र यसले सैद्धान्तिक ढाँचाहरूको प्रयोगबाट कृतिको बहुआयामिक मूल्याङ्कन प्रस्तुत गर्दछ।

सैद्धान्तिक ढाँचा

यस अध्ययनको सैद्धान्तिक संरचनाले "मनदेखि मनसम्म" सङ्ग्रहको बहुआयामिक विश्लेषणका लागि पाश्चात्य र पूर्वीय दुवै विचारधाराहरूको समन्वयमा आधारित एक अन्तरानुशासनिक ढाँचा प्रस्तुत गर्दछ।

१) पाश्चात्य सिद्धान्तहरू:

क) अस्तित्ववाद :

यस सिद्धान्तले व्यक्तिको स्वतन्त्रता, जिम्मेवारी, र निरर्थकताको बीच अर्थको सक्रिय खोजीलाई केन्द्रीय मान्दछ (सार्त्र, १९४६)। कामु (१९४२) ले जीवनलाई अर्थ दिने मानवीय संघर्षमाथि जोड दिएका छन्। तृषितका गीतहरूमा "कतै बाटो मोड्दै पुगें... जहाँ पुगें ढुङ्गालाई दुवै हात जोड्दै पुगें" जस्ता पंक्तिहरूले जीवनको अर्थ र आस्थाको यही अस्तित्ववादी खोजीलाई प्रतिबिम्बित गर्दछन्।

ख) स्वच्छन्दतावाद :

यस सिद्धान्तले भावना, कल्पना, व्यक्तिगत अनुभव, र प्रकृतिप्रतिको आध्यात्मिक आकर्षणलाई महत्व दिन्छ (वर्ड्सवर्थ, १८००)। तृषितको "मनै न हो काँडालाई फूलजस्तै देख्न सक्ने" भन्ने पंक्तिमा प्रकृतिमार्फत आन्तरिक भावनाको अभिव्यक्ति र आशावादी दृष्टिकोणले स्वच्छन्दतावादी प्रभावलाई सूचित गर्दछ।

ग) मनोविश्लेषण :

फ्रायडियन सिद्धान्त: फ्रायड (१९००) को अचेतन मन, दमित इच्छा, र आन्तरिक संघर्षको अवधारणाले "मृत्युसित हैन अचेल जीवनसित डराउँदैछु" जस्ता पंक्तिहरूमा अभिव्यक्त जीवनप्रतिको मनोवैज्ञानिक भयलाई बुझ्न मदत गर्दछ।

एड्लरियन सिद्धान्त: एड्लर (१९२७) ले प्रस्ताव गरेको श्रेष्ठताको सिद्धान्तले गीतकारमा रहेको आत्म-साक्षात्कार र आफूलाई अभिव्यक्त गर्ने प्रवृत्तिलाई विश्लेषण गर्न सहयोग पुर्याउँछ।

युङ्गियन सिद्धान्त: युङ्ग (१९६८) को सामूहिक अचेतन र आद्यप्रारूपको अवधारणाले तृषितका गीतहरूमा प्रेम, मृत्यु, र आशा जस्ता सार्वभौमिक मानवीय अनुभूतिहरूको अभिव्यक्तिलाई व्याख्या गर्न सहज बनाउँछ।

२) पूर्वीय सिद्धान्तहरू:

क) मम्मटको काव्य-प्रयोजन:

संस्कृत साहित्यशास्त्री मम्मट (क. ११औँ शताब्दी) ले काव्यका लागि छवटा प्रयोजनहरू उल्लेख गरेका छन्, जसको आधारमा यस सङ्ग्रहको मूल्याङ्कन

गरिन्छ:

यश (ख्याति): सङ्ग्रहले गीतकारलाई साहित्यिक कीर्ति दिएको।
अर्थ (आर्थिक लाभ): पुस्तकबाट भएको आय।
व्यवहार-ज्ञान: यस सङ्ग्रहमा यसको सीमितता छ।
शिव-सन्देश (कल्याणकारी शिक्षा): मानवतावादी मूल्यहरूको प्रचार।
सद्य: परनिर्वृत्ति (तात्कालिक आनन्द): सङ्ग्रहको सबैभन्दा प्रबल पक्ष।
कान्तासम्मत उपदेश (मनोरम उपदेश): कलात्मक ढङ्गले दिइएको जीवनोपयोगी सन्देश छन्।

यो सैद्धान्तिक ढाँचाले तृषितको कृतिलाई विश्लेषण गर्न एउटा समग्र र बहुआयामिक परिप्रेक्ष्य प्रदान गर्दछ, जसले गर्दा सङ्ग्रहको साहित्यिक, दार्शनिक र मनोवैज्ञानिक गहिराइलाई नाप्न सकिन्छ।

विश्लेषण र छलफल

क) विषयवस्तु र भावसंसारको बहुआयामिकता

तृषितको सङ्ग्रहले प्रेमलाई केवल भावनात्मक आवेगको रूपमा होइन, बरु एउटा दार्शनिक र आध्यात्मिक खोजीको रूपमा पनि प्रस्तुत गर्छन्। "मनदेखि मनसम्म" को अवधारणाले नै यसलाई संकेत गर्दछ। प्रेमको जटिलतालाई उनी सूक्ष्म रूपमा चित्रण गर्छन्:

– "मेरै मुटु जलाएर झिलमिल पाने उत्सवमा / तिम्रो निम्तो स्वीकारेर आउँदिन म, माफ गर" (श्रेष्ठ, २००८, पृ४)।

यहाँ प्रेममा भएको पीडा र त्यागलाई एउटा उत्सवको रूपमा स्वीकार गरिएको छ, जसले प्रेमप्रतिको गीतकारको गहिरो र दार्शनिक दृष्टिकोणलाई देखाउँछ।

जीवनलाई एक यात्रा र सङ्घर्षको रूपमा हेर्ने दृष्टिकोण पनि स्पष्ट छ:

"कतै बाटो मोड्दै पुगें कतै साथी छोड्दै पुगें / जहाँ पुगें ढुङ्गालाई दुवै हात जोड्दै पुगें" (श्रेष्ठ, २००८)।

यस पंक्तिमा जीवनको अनिश्चितता, हरेक कदममा रहेको चुनौती, र अन्तिममा आस्था र समर्पणको भावना समेटिएको छ। यो जीवनयात्राको एउटा सार्वभौमिक चित्रण हो।

ख) अस्तित्ववादी चिन्तन र आदर्शवादी दृष्टिकोण

तृषितका गीतहरूमा अस्तित्ववादी चेतना स्पष्ट रूपमा व्यक्त भएको छ। मृत्युभन्दा पनि जीवनका सामान्य भयहरूले नै उनलाई अलमल्याएको देखिन्छ:

"मृत्युसित हैन अचेल जीवनसित डराउँदैछु" (श्रेष्ठ, २००८, पृ५)।

यसले आधुनिक मानिसको अस्तित्वगत त्रासलाई प्रतिबिम्बित गर्दछ, जहाँ जीवनको दायित्व र निर्णयहरूले गर्दा आउने डर मृत्युभन्दा पनि बलियो हुन्छ (कामु, १९४२)। यो चिन्तन उनलाई एउटा आधुनिक अस्तित्ववादी विचारकको रूपमा स्थापित गर्दछ।

यद्यपि, उनी पूर्णरूपले निराशावादी छैनन्। उनको आदर्शवादी दृष्टिकोण निराशाको बीचमा पनि आशाको किरण खोज्छ:

"छोडी जानेलाई पनि छोड्न सकिन/ बैरीसित पनि नाता तोड्न सकिन।" (श्रेष्ठ, २००८, पृ५)।

अन्धकार (निराशा) को बीचमा पनि मानवीय सम्बन्ध नै सबैभन्दा मिठो आश्रय हो भन्ने भावनाले उनको काव्यलाई सकारात्मकता र आशाको सन्देश दिन्छ।

ग) साहित्यिक शैली र कलात्मकता

तृषितको भाषा सरल, सहज र हृदयस्पर्शी छ। उनले जटिल दार्शनिक विचारहरूलाई सामान्य पाठकले पनि बुझ्न सक्ने गरी प्रस्तुत गर्न सफल भएका छन्। प्रतीक र उपमाको प्रयोग पनि सहज र प्रभावकारी ढङ्गले गरेका छन्:

"मनै न हो काँडालाई फूलजस्तै देख्न सक्ने / झरेको पातमा वसन्तको मीठो गीत लेख्न सक्ने" (श्रेष्ठ, २००८)।

यहाँ 'काँडा' ले जीवनका कठोर यथार्थहरूलाई भने 'फूल' ले सुन्दरतमा प्रतिको आस्थालाई जनाउँछ। मनको शक्तिले यी दुवैलाई सकारात्मक रूपमा स्वीकार गर्न सक्छ भन्ने भाव यस पंक्तिबाट प्रस्ट हुन्छ। यसरी उनको शैलीमा स्वच्छन्दतावादी भावुकता र आधुनिक यथार्थवादको मिश्रण देखिन्छ।

घ) सैद्धान्तिक दृष्टिकोणबाट मूल्याङ्कन

अस्तित्ववादी दृष्टिकोण: तृषितका धेरै गीतहरू अस्तित्वगत सङ्घर्ष,

एकान्तपन, र अर्थको खोजीबाट प्रेरित छन्। "छोडी जानेलाई पनि छोड्न सकिन / बैरीसित पनि नाता तोड्न सकिन" (श्रेष्ठ, २००८) जस्ता पंक्तिहरूले मानवीय सम्बन्धको जटिलता र त्याग गर्न नसक्ने मानवीय कमजोरीलाई चित्रण गर्दछ, जुन अस्तित्ववादी दर्शनसँग मेल खान्छ।

मनोविश्लेषणात्मक दृष्टिकोण: फ्रायड (१९००) को अचेतन मनको सिद्धान्तले हेर्दा, तृषितका गीतहरूमा दमित इच्छा र संघर्षको अभिव्यक्ति देखिन्छ। एड्लर (१८२७) को श्रेष्ठताको सिद्धान्तअनुसार, गीतकारले आफ्नो 'अहं'लाई गीतमार्फत स्थापित गर्न खोजेको देखिन्छ। युङ्ग (१९६८) को सामूहिक अचेतनको सिद्धान्तले हेर्दा, प्रेम, विरह, मृत्युको डर जस्ता सार्वभौमिक मानवीय आर्केटाइपहरू उनका गीतहरूमा सजीव रूपमा उपस्थित छन्।

मम्मटको काव्य-प्रयोजनको दृष्टिकोण:

यश र अर्थ: सङ्ग्रहले गीतकारलाई यश (ख्याति) र अर्थ (आर्थिक लाभ) प्रदान गरेको छ भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ।

व्यवहार-ज्ञान: यस सङ्ग्रहमा सामान्य जीवनोपयोगी व्यावहारिक ज्ञानको सीमितता छ। यो अधिकांश भावप्रधान र आन्तरिक अनुभूतिमा केन्द्रित छ।

शिव-सन्देश: सङ्ग्रहमा मानवतावाद, आदर्शवाद र सकारात्मकताको सन्देश निहित छ, जसले यसलाई कल्याणकारी शिक्षा (शिव-सन्देश) को श्रेणीमा राख्छ।

सद्य: परनिर्वृत्ति (तात्कालिक आनन्द): रमणीय भाषा, संगीतमयता र हृदयग्राही भावनाले यस सङ्ग्रहले पाठकलाई तात्कालिक आनन्द प्रदान गर्ने क्षमता राख्छ। यो यसको सबैभन्दा बलियो पक्ष हो।

कान्तासम्मत उपदेश: सङ्ग्रहमा प्रत्यक्ष उपदेशको सट्टा, भावनात्मक र कलात्मक ढङ्गले जीवनमा आशा, प्रेम र सकारात्मकताको महत्व बुझाइएको छ।

यसरी, मम्मटको ढाँचाबाट हेर्दा, सङ्ग्रह आनन्ददायी र कल्याणकारी सन्देशमा अब्बल छ भने व्यावहारिक ज्ञानमा सीमित छ।

ङ) भाषिक विशेषता र कलात्मक अभिव्यक्ति

तृषितको भाषाशैलीमा सरलता र गहिराइको अद्भुत सन्तुलन पाइन्छ। उनले

जटिल दार्शनिक विचारहरूलाई सहज र मर्मस्पर्शी भाषामा प्रस्तुत गर्न सफल भएका छन्। यस सङ्ग्रहमा निम्न भाषिक विशेषताहरू उल्लेखनीय छन्:

लाक्षणिक भाषा: "काँडालाई फूलजस्तै देख्न सक्ने" जस्ता उपमाहरूले जीवनप्रतिको सकारात्मक दृष्टिकोणलाई सङ्केत गर्दछ।

प्रतीकात्मकता: "ढुङ्गा"ले जीवनका कठोर यथार्थहरूलाई, "बत्ती"ले आशाको किरणलाई, भने "नदी"ले जीवनको प्रवाहलाई प्रतिनिधित्व गर्दछ।

मानवीकरण: प्रकृतिको मानवीकरण गरेर भावनालाई अझ बलियो बनाउने प्रवृत्ति पाइन्छ।

च) सामाजिक संदर्भ र सांस्कृतिक यथार्थ

यद्यपि यो सङ्ग्रह मुख्यतया व्यक्तिगत भावनामा केन्द्रित छ, तथापि यसले आधुनिक नेपाली समाजमा व्यक्तिको एकान्तता, नगरीकरणले ल्याएको मानसिक तनाव, र पारम्परिक मूल्यहरूसँगको द्वन्द्वलाई पनि स्पर्श गर्दछ। "रुवाबासी केही नहोस् चुपचाप मन देऊ" जस्ता पंक्तिहरूले आधुनिक समाजमा मानिसले भोग्नु परेको आन्तरिक एकान्ततालाई प्रतिबिम्बित गर्दछ।

छ) तुलनात्मक साहित्यिक दृष्टिकोण

तृषितका गीतहरूलाई नेपाली गीत साहित्यको परम्परामा राखेर हेर्दा, लेखनाथ पौड्यालको भावुकतासँगै भूपी शेरचनको यथार्थवादी दृष्टिकोणको समन्वय उनमा देखिन्छ। यसैगरी दुर्गालाल श्रेष्ठको रोमान्टिक परम्परा र बैरागी काँइलाको अस्तित्ववादी चेतनाको प्रभाव पनि उनका गीतहरूमा पर्याप्त रूपमा पाइन्छ। तर तृषितले आफूलाई यी सबै प्रभावहरूबाट उठेर आफ्नै विशिष्ट शैली विकसित गर्न सफल भएका छन्।

ज) मानवतावादी दृष्टिकोणको प्रसार

तृषितको सबैभन्दा महत्वपूर्ण योगदान भनेको उनको मानवतावादी दृष्टिकोण हो। उनका गीतहरूले विभिन्न जात, धर्म, वर्ग र समुदायका मानिसहरूलाई समेट्ने सामर्थ्य राख्छन्। "मानवतावादी चिन्तनको स्वर पनि उनको गीतका सुन्दर र सबल पक्ष हुन्" भन्ने कुरा सङ्ग्रहका धेरै गीतहरूमा प्रस्ट रूपमा देखिन्छ। यो दृष्टिकोणले नै उनका गीतहरूलाई सार्वभौमिक रूप प्रदान गरेको छ।

झ) शिल्पगत नवीनता र परम्परा

तृषितले गीतको पारम्परिक संरचनालाई नवीनता दिएका छन्। उनका गीतहरूमा परम्परागत छन्द र उच्चारणको साथै आधुनिक गद्यात्मकताको पनि समावेश छ। यसले गर्दा उनका गीतहरू पुरातन र नवीनको सुन्दर मेलको रूपमा प्रस्तुत भएका छन्। "जिन्दगीभर दौडें तर कतै पुगिन" जस्ता गीतहरूमा यो विशेषता स्पष्ट रूपमा देख्न सकिन्छ।

ञ) आधुनिक नेपाली गीत साहित्यमा स्थान

"मनदेखि मनसम्म" ले आधुनिक नेपाली गीत साहित्यमा एउटा महत्वपूर्ण स्थान ओगटेको छ। यो सङ्ग्रहले गीत विधामा दार्शनिक चिन्तनलाई समावेश गर्ने, व्यक्तिगत अनुभूतिलाई सार्वभौमिक रूप दिने, र साहित्यलाई मनोवैज्ञानिक गहिराइसम्म लैजाने काम गरेको छ। यसले नेपाली गीत साहित्यलाई नयाँ माथो दिएको छ भन्नुमा अतिशयोक्ति हुँदैन।

यसप्रकार, तृषितको "मनदेखि मनसम्म" सङ्ग्रह केवल गीतको सङ्ग्रह मात्र होइन, मानवीय अनुभूतिको दार्शनिक दस्तावेज हो। यसले पाठकलाई आफ्नो भित्री संसारसँग परिचय गराउँदै जीवनका गहन प्रश्नहरूसँग सामना गर्न साहस र आशा प्रदान गर्दछ।

निष्कर्ष

डा. राममान तृषितको "मनदेखि मनसम्म" नेपाली गीत साहित्यको एक ठोस र मूल्यवान कृति हो, जसले आफ्नो साहित्यिक गुणस्तर र दार्शनिक गहिराइद्वारा विशिष्ट स्थान बनाएको छ। यस सङ्ग्रहले प्रेमको बहुआयामिकता, जीवनको सङ्घर्ष, मृत्युको अनिवार्यता, र अस्तित्वको सार्थकताको खोजी जस्ता गहन विषयवस्तुलाई सूक्ष्मतासाथ उकेरेको छ। सङ्ग्रहको सबैभन्दा ठूलो शक्ति अस्तित्ववादी चिन्तन, स्वच्छन्दतावादी भावुकता, र आदर्शवादी आशावादबीचको सुन्दर सन्तुलनमा निहित छ, जसले यसलाई भावनात्मक र बौद्धिक दुवै स्तरमा समृद्ध बनाउँदछ।

पाश्चात्य सिद्धान्तहरूको आलोकमा यस सङ्ग्रहको विश्लेषणले यसको दार्शनिक गहिराइ र मनोवैज्ञानिक यथार्थवादितालाई उजागर गर्दछ भने मम्मटको पूर्वीय काव्यशास्त्रको दृष्टिकोणले यसको सौन्दर्यपरक मूल्य, रमणीयता, र

कान्तासम्मत उपदेशको पक्षलाई प्रकाशमा ल्याउँदछ। यस बहु-सैद्धान्तिक विश्लेषणले सङ्ग्रहको बहुआयामिक प्रकृतिलाई पुष्टि गर्दछ।

यद्यपि, व्यावहारिक जीवनज्ञान र सामाजिक संरचनाको सीधा विश्लेषणको दृष्टिकोणबाट यो सङ्ग्रह सीमित देखिन सक्छ, तर यो कमी यसको भावनात्मक गहिराइ र कलात्मक उत्कृष्टताले सहजै पूर्ति गर्दछ। समग्रमा, "मनदेखि मनसम्म"ले पाठकलाई भावनात्मक आनन्द, दार्शनिक चिन्तन, र आत्मीय सान्त्वनाको अनुभूति दिने सामर्थ्य राख्छ। नेपाली गीतको समृद्ध परम्परामा यो कृति आफ्नो मौलिकता, गहिराइ र सार्वभौमिक अपीलको कारण एक महत्वपूर्ण स्थान राख्ने निश्चित छ र भावी पुस्ताका लागि पनि प्रासङ्गिक बनी रहने पूर्ण सम्भावना राख्दछ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

Adler, A. (1927). The practice and theory of individual psychology. Harcourt Brace.

Camus, A. (1942). The myth of Sisyphus. Gallimard.

Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. Franz Deuticke.

Jung, C. G. (1968). The archetypes and the collective unconscious (2nd ed.). Princeton University Press.

Mammata. (ca. 11th century). Kavyaprakasha [Sanskrit treatise on poetics].

Sartre, J.-P. (1946). Existentialism is a humanism. Éditions Nagel.

Subba, N. (2018). Geetkar Trishitka Premil Abhilasha "Mandekhi Mansamma" [Review]. www.nrsubba.com.np

Shrestha, R. (Trishit). (2008). Mandekhi Mansamma. Vani Smriti Prakashan.

Wordsworth, W. (1800). Preface to Lyrical Ballads (2nd ed.). T. N. Longman & O. Rees.

१८

प्रेमविनोद नन्दन: जीवन, कृति र तुलनात्मक अध्ययन

प्रस्तावना

नेपाली साहित्य र गीतिसंगीतको विकासक्रममा प्रेमविनोद नन्दन एउटा विशिष्ट नाम हो। उनले मोफसलबाटै नेपाली गीत, कविता र गजललाई सशक्त स्वर दिएका छन्। उनको लेखनीमा ग्रामीण जीवनको अनुभव, सामाजिक यथार्थ र मानव संवेदनाको उजागर पाइन्छ (ईकान्तिपुर, २०२५; लोकान्तर, २०२५)। यस निबन्धमा नन्दनको जीवनपरिचय, उनका साहित्यिक योगदान, भाषिक र शैलीगत विशेषता, सामाजिक–सांस्कृतिक भूमिका, साथै उनका समकालीन गीतकारहरूसँगको तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत गरिनेछ।

शब्दकुञ्जीहरू: प्रेमविनोद नन्दन, जीवन परिचय, कृति विश्लेषण, तुलनात्मक अध्ययन, नेपाली गीत।

जीवनपरिचय

प्रेमविनोद नन्दनको जन्म १९९२ सालमा भएको हो। चितवनमा बाल्यकाल व्यतीत गरेका उनले औपचारिक शिक्षासंगै साहित्यिक यात्रा अघि बढाए। आरम्भमा कविता र गजल मार्फत साहित्यमा प्रवेश गरेका नन्दन पछि गीत लेखनतर्फ प्रख्यात भए। उनी वामपन्थी आन्दोलनसँग पनि संलग्न थिए र त्यसको प्रभाव उनको लेखनीमा

देखिन्छ। उनका गीत र कविताले समाजको अन्याय, असमानता र शोषणको विरोध गर्दै सामान्य मानिसको जीवनलाई प्रतिनिधित्व गरे (माई रिपब्लिका, २०२५)। उनको निधन २०८२ सालमा ९० वर्षको उमेरमा भयो (म्युजिक खबर, २०२५)।

साहित्यिक योगदान

प्रेमविनोद नन्दन बहुआयामिक साहित्यकार थिए। उनले कविता, गजल, गीत लगायत विविध विधामा योगदान दिए। गीतका क्षेत्रमा उनले नेपाली ग्रामीण जीवन र साधारण मानिसका अनुभूतिलाई सहज भाषामा उतारेर प्रस्तुत गरे। उनका चर्चित गीतहरूमा “यो गाउँको ठिटो म, कान्छा मेरो नाम” (लोकान्तर, २०२५) जस्ता गीत प्रख्यात छन्। उनको लेखनीमा प्रयोग हुने सरल शब्दावलीले सबै वर्गका पाठक र श्रोतामाझ लोकप्रियता कमायो। उनले गजललाई पनि आफ्नो अभिव्यक्तिको माध्यम बनाए। गजलमा उनले प्रेम, समाज, राजनीति र दर्शनका विषयलाई आत्मीय ढंगले प्रस्तुत गरे (ईकान्तिपुर, २०२५)।

भाषिक र शैलीगत विशेषता

नन्दनको लेखन शैलीलाई दुई प्रमुख पक्षले चिनाउँछ: सरलता र आत्मीयता। उनका गीतमा जटिल रूपक र अलंकारभन्दा बढी प्रत्यक्ष अनुभवको चित्रण हुन्छ। यस कारण उनका गीत र गजल ग्रामीण जीवनसँग प्रत्यक्ष जोडिएका छन्। उनको कवितामा प्रकृति, गाउँ, किसान, प्रेम र मानवीय सम्बन्धहरू प्रमुख रूपमा आउँछन्। उनले गीतलाई कुनै ‘उच्च साहित्य’को परिभाषाभन्दा साधारण मानिसका भोगाइ र भावनामा जोडे (सेतोपाटी, २०२०)। यसले गर्दा उनको साहित्य सामान्य मानिसको मनमा सजिलै बस्न सक्यो।

सामाजिक–सांस्कृतिक योगदान

प्रेमविनोद नन्दन केवल साहित्यकार मात्र होइन, समाजसेवी र सांस्कृतिक अभियन्ता पनि थिए। उनले चितवनमै रहेर साहित्यिक गतिविधि सञ्चालन गरे र मोफसलमा साहित्यिक चेतना फैलाउन ठूलो योगदान दिए। उनको गीतले ग्रामीण समाजलाई केन्द्रमा राख्यो। यही कारण उनले काठमाडौं–केन्द्रित साहित्यिक परम्परालाई चुनौती दिए। यस अर्थमा उनी नेपाली साहित्यमा मोफसलको स्वरूपलाई स्थापित गर्ने महत्वपूर्ण व्यक्तित्व हुन् (माई रिपब्लिका, २०२५)।

तुलनात्मक अध्ययन

गोपाल योञ्जन र नन्दन

गोपाल योञ्जन नेपाली संगीतका पुरोधा हुन्। उनका गीतहरूमा राष्ट्रियता, आधुनिकीकरण र शास्त्रीयता मिसिएको पाइन्छ (श्रेष्ठ, २०१३)। उनका गीतहरूले काठमाडौं–केन्द्रित साहित्यिक परम्परामा नयाँ ढंग ल्याए। तर नन्दन भने ग्रामीण जीवन र स्थानीय अनुभवमा आधारित गीतका कारण 'मोफसलका आवाज' बने। यो तुलना गर्दा योञ्जनका गीतहरू 'राष्ट्रको स्वर' जस्ता लाग्छन् भने नन्दनका गीतहरू 'गाउँको स्वर' जस्ता लाग्छन्।

रामेश श्रेष्ठ र नन्दन

रामेश श्रेष्ठले नेपाली गीतलाई प्रयोगशील बनाउने काम गरे। उनले शिल्पमा नवीनता ल्याए र भाषामा प्रयोगशीलताको बाटो खोले (सुबेदी, २०१६)। तर नन्दनले गीतलाई परम्परागत शैलीमा लेखे। उनका गीत गहिरो दार्शनिक नभई सहज भावनात्मक अभिव्यक्तिमा केन्द्रित थिए। यसले श्रेष्ठलाई 'नवप्रयोगी' र नन्दनलाई 'सादगीपूर्ण' रचनाकारको रूपमा पहिचान दिलायो।

दुर्गालाल श्रेष्ठ र नन्दन

दुर्गालाल श्रेष्ठ आधुनिक नेपाली कवितामा प्रतीक र रूपकका प्रयोगका लागि चर्चित छन्। उनको प्रसिद्ध गीत "फूलको आँखामा फूलै संसार" प्रेम, दर्शन र सौन्दर्यको अनोठो संयोजन हो (रातोपाटी, २०२३; गीत नेपाल, एन.डी.)। तर नन्दनका गीतहरू यथार्थपरक जीवन चित्रणमा आधारित छन्। उदाहरणका लागि, नन्दनले गाउँले जीवन र सामान्य मानिसको आत्मसम्मानलाई गीतमा उतारे (लोकान्तर, २०२५)। यसरी दुर्गालालको लेखनीमा दार्शनिक र प्रतीकात्मक गहिराइ पाइन्छ भने नन्दनको लेखनीमा प्रत्यक्ष ग्रामीण जीवनको सरल सौन्दर्य झल्किन्छ।

समग्र मूल्याङ्कन

प्रेमविनोद नन्दनको लेखनी नेपाली गीतसाहित्यमा ग्रामीण चेतना, सरल भाषा र आत्मीय शैलीका लागि परिचित छ। उनका समकालीनहरूले आफ्ना–आफ्ना क्षेत्रमा फरक–फरक योगदान गरे: गोपाल योञ्जनले राष्ट्रियता, रामेश श्रेष्ठले नवप्रयोग, र दुर्गालाल श्रेष्ठले प्रतीकात्मकता प्रयोग गरे। तर नन्दनले यी सबैभन्दा फरक मोफसल

र ग्रामीण जीवनलाई केन्द्रमा राखे। यसैले उनको स्थान नेपाली साहित्यिक नक्सामा अद्वितीय छ।

निष्कर्ष

प्रेमविनोद नन्दन नेपाली साहित्य र गीतिसंगीतका विशिष्ट व्यक्तित्व हुन्। उनका रचनाहरूले गाउँ, किसान र सामान्य मानिसको आवाजलाई राष्ट्रिय साहित्यिक परम्परामा समावेश गराएका छन्। उनका गीत र गजलले नेपाली साहित्यलाई विविधताको सौन्दर्य दिएका छन्। तुलनात्मक रूपमा हेर्दा उनी समकालीनहरूमाझ ग्रामीण जीवनका प्रतिनिधि रचनाकार हुन्। यसैले उनको साहित्यिक योगदान दीर्घकालसम्म अध्ययन र स्मरण गरिरहिनेछ।

सन्दर्भसूची

Ekantipur. (2025, August 18). Nandan will live on in songs and ghazals. Kantipur Media Group. https://ekantipur.com/literature/2025/08/18/prem-vinod-nandan-06-31.html

Lokaantar. (2025, August 18). *Veteran lyricist and litterateur Prem Binod Nandan passes away* Lokaantar.com. https://lokaantar.com/story/296725/2025/8/18/main-news/late-prembinod-nandan-

LyricsNepal. (n.d.). *A world of flowers in the eyes of a flower (Phoolko Aankhama)*. Retrieved October 2, 2025, from https://www.lyricsnepal.com/lyrics/phoolko-aankhama-%E0%A4%AB%E0%A5%82%E0%A4%B2%E0%A4%95%E0%A5%8B-%E0%A4%86%E0%A4%96%E0%A4%BE%E0%A4%81%E0%A4%AE%E0%A4%BE

Music Khabar. (2025, August 18). *Poet, lyricist and musician Prem Binod 'Nandan' passes away*. MusicKhabar.com. https://musickhabar.com/prem-binod-nandan

My Republica. (2025, August 18). *Veteran lyricist and writer Prem Binod Nandan passes away*. My Republica. https://www.myrepublica.nagariknetwork.com/news/veteran-lyricist-and-writer-prem-binod-nandan-passes-away-23-88.html

Ratopati. (2023, March 14). Durga Lal Shrestha: I did injustice to the thorns while writing the world of flowers in the eyes of a flower. Ratopati.com. https://www.ratopati.com/story/279339/durgalal-shrestha-

Setopati. (2020, December 19). *Lyricist Prem Binod Nandan receives National Composer Award*. Setopati. https://www.setopati.com/art/art-activity/224157

Shrestha, M. (2013). Gopal Yonjan: Life and contribution to Nepali music. Kathmandu: Sajha Prakashan.

१९

"मान्छे हराएको देश" भित्र कवि कृष्ण पहारीलाई खोज्दा

सारांश

यस लेखमा कवि कृष्ण पहारीको काव्यसंग्रह "मान्छे हराएको देश" को गहन विश्लेषण प्रस्तुत गरिएको छ। लेखमा पहारीको साहित्यिक अवदानलाई नेपाली यथार्थवादी कविको रूपमा रेखाङ्कित गरिएको छ।

काव्यसंग्रहले प्रेम, देशप्रति, विरह, युद्ध, सामाजिक संरचना र सांस्कृतिक पहिचान जस्ता बहुमुखी विषयवस्तुलाई समेट्छ। कविको मुख्य विशेषता भनेको नेपाली समाजको कठोर यथार्थलाई कलात्मक ढङ्गले चित्रण गर्ने क्षमता हो। उनका कविताहरूमा समाजका सामान्य मानिसहरूको पीडा, आशा, र संघर्ष को स्वर स्पष्ट सुनिन्छ।

लेखमा पहारीलाई "नेपाली समाजको दर्पण" भनिएको छ, किनभने उनको लेखनले देशको राजनीतिक अशान्ति, युद्धपीडितको विरह, र गाउँ–समाजको बदल्दो परिवेशलाई अत्यन्तै संवेदनशीलतासाथ उजागर गर्छ। उनको कविता "आमाको सम्झना" ले मातृप्रेम र राष्ट्रप्रेम बीचको भावनात्मक तनावलाई, भने "बुद्ध मैले तिमीले बन्दुक बोक्न थाल" ले सामाजिक परिवर्तनको आवश्यकता र क्रान्तिको आह्वानलाई प्रस्तुत गर्छ।

यसरी, यो लेख कृष्ण पहारीको कवितालाई सामाजिक यथार्थवाद, मानवीय

संवेदना, र क्रान्तिकारी चेतनाको मिश्रण मान्दछ र उनलाई नेपाली साहित्यमा एक प्रभावशाली र प्रासाङ्गिक कविको रूपमा स्थापित गर्ने प्रयास गर्दछ।

शब्दकुञ्जीहरू: कृष्ण पहारी, मान्छे हराएको देश, कविता विश्लेषण, सामाजिक विसङ्गति, युगीन चेतना

परिचय:

कृष्ण पहारी आधुनिक नेपाली साहित्यका एक प्रमुख र प्रभावशाली कविको रूपमा रहेका छन्। उनको काव्यसंग्रह "मान्छे हराएको देश" एउटा महत्त्वपूर्ण साहित्यिक कृति हो जसले नेपाली समाजको यथार्थ, राजनीतिक उथलपुथल, र व्यक्तिको आन्तरिक पीडा लाई अत्यन्तै सजीव र मार्मिक रूपमा चित्रण गर्छ।

यस काव्यसंग्रहले नेपालको सामाजिक र राजनीतिक इतिहास को एउटा कालखण्डविशेषमा मानिसहरूको जीवनमा परेको प्रभावलाई कलात्मक रूपमा अभिव्यक्त गरेको छ। कविको लेखनशैली सरल र सहज भए पनि त्यसमा गहिरो दार्शनिकता र सामाजिक सरोकार झल्किन्छ।

यस लेखको मुख्य उद्देश्य "मान्छे हराएको देश" काव्यसंग्रहको विषयवस्तु, शैली, र सामाजिक प्रासंगिकताको गहन अध्ययन र विश्लेषण गर्नु हो। यस लेखमा कविका कविताहरूमा प्रयोग भएका बिम्ब, प्रतीक, र भाषाशैली लाई विश्लेषण गर्दै, कविको सामाजिक दृष्टिकोण र मानवीय मूल्यमा प्रतिबद्धता लाई उजागर गरिनेछ। सारांशमा, यो लेख कृष्ण पहारीको साहित्यलाई नेपाली यथार्थवादी कविताको एक उत्कृष्ट उदाहरणको रूपमा प्रस्तुत गर्ने प्रयास गर्दछ।

पृष्ठभूमि

साहित्य कहिल्यै मर्दैन। स्रष्टा बिते पनि उनका शब्द, अनुभूति र सन्देश सधैं जीवित रहन्छन्। त्यसैले कवि कृष्ण पहारीका लागि "स्वर्गीय" भन्ने शब्द प्रयोग गर्न लेखकको मन मान्दैन। कवि पहारी पाल्पाका हुन्—सुन्दर ठाउँका, संवेदनशील मनका। उनी स्वास्थ्यकर्मी पनि थिए, त्यसैले उनका शब्दहरूमा जीवनप्रेम र मानवीय पीडा दुबै मिसिएका थिए। लेखकको उनीसँग कहिल्यै प्रत्यक्ष भेट भएन, तर फोन, फेसबुक र म्यासेञ्जरमार्फत लेखकसित आत्मीय सम्बन्ध गाँसिएको थियो।

केही वर्षअघि कविले आफ्नो कविता–संग्रह “मान्छे हराएको देश” समीक्षार्थ उपहार पठाएका थिए। लेखकले त्यसबेला समीक्षा गर्ने वाचा त गरे, तर भित्रै कतै समालोचनाबाट टाढा रहुँ भन्ने अठोटले उनको हात रोकेको थियो। कविले त्यसपछि त्यसबारे आग्रह गरेनन्। दुवैबीचको संवाद स्वास्थ्य र जीवनका कुरा तिर सर्दै गयो। कहिल्यै नदेखेको तर आत्मीय लाग्ने मानिससँगको त्यो संवाद लेखकको मनमा अझै ताजा छ।

एक दिन खबर आयो—कवि पहारी बेलायतमा छोरालाई भेट्न गएका बेला परलोक गएछन्। त्यो खबर सुन्दा लेखक स्तब्ध भए। विश्वास नै लागेन। फेसबुकमा श्रद्धाञ्जलीका पोस्टहरू देख्दा पनि मन मान्दैनथ्यो। तर जब पाल्पाबाट उनको स्मृतिमा ग्रन्थ प्रकाशन गर्न सन्देश आयो, तब सबैकुरा यथार्थ बनेर अघि उभियो।

त्यो क्षणमा लेखकलाई गहिरो पछुतोले छोयो। कविले पठाएको पुस्तक अझै पनि उनको किताबको र्‍याकमा थन्किएको थियो। यदि कविको जीवनकालमै केही शब्द लेखिदिएको भए, कवि कति खुशी हुने थिए होलान्! यही पश्चात्तापले लेखकलाई लेखनतर्फ फर्कायो। प्रत्यक्ष भेट नभए पनि कविको आवाज, उनका शब्द र संवेदना अझै जीवित छन् भन्ने महसुस भयो।

अब त्यो महसुसलाई शब्दमा उतार्नु लेखकको नैतिक जिम्मेवारी बनेको छ। यसपटक उनले अघिल्लो अठोट उल्टाए—समीक्षा गर्ने, लेख्ने, सम्झिने। कविको कृतिलाई पुनर्जीवन दिने यही प्रयास हो। हरेक शब्दसँग अब एक भावनात्मक सम्बन्ध जोडिएको छ, जसले कवि कृष्ण पहारीको स्मृतिलाई अझ जीवित राख्नेछ।

यस शोधको औचित्य र आवश्यकता:

कवि कृष्ण पहारी आधुनिक नेपाली कविताका एक सशक्त हस्ताक्षर तथा यथार्थवादी चेतनाका वाहक हुन्। तर पनि, नेपाली साहित्यिक अध्ययनका क्षेत्रमा उनको रचनात्मकता र सैद्धान्तिक योगदानप्रतिको व्यवस्थित प्राज्ञिक ध्यान न्यून छ। उनको प्रमुख कृति “मान्छे हराएको देश” ले समकालीन नेपाली समाजमा चलिरहेका यथार्थ, संघर्ष र आम मानिसको पीडालाई बोकेको छ। यस कारण, उक्त काव्यसंग्रहको गहन अध्ययन नेपाली साहित्यको इतिहासलाई बुझ्न, सामाजिक-राजनीतिक प्रसंगलाई विश्लेषण गर्न र कविको कलात्मक प्रतिभालाई मूल्याङ्कन गर्नका लागि अत्यन्त आवश्यक र औचित्यपूर्ण छ। यसबाट आम पाठकवर्गले मात्र

होइन, शोधार्थीहरूले पनि नेपाली कविताको विकासक्रम र यसको सामाजिक भूमिकाबारे स्पष्ट दृष्टिकोण प्राप्त गर्न सक्छन्।

अनुसन्धानात्मक अभाव क्षेत्र

हालसम्मका साहित्यिक अध्ययनहरूमा कृष्ण पहारीको काव्यलाई पूर्ण रूपमा सैद्धान्तिक एवं समाजशास्त्रिय दृष्टिकोण बाट हेर्ने काम भएको देखिएन। धेरै जसो चर्चा आलोचनात्मक टिप्पणी तथा सामान्य समीक्षासम्म सीमित छ, तर व्यवस्थित विश्लेषण, सिद्धान्तको प्रयोग, र गुणात्मक शोध को अभाव रहेको छ। यस शोधले विशेष गरी उनको काव्यमा प्रयोग भएका यथार्थवाद, अस्तित्ववाद, र सामाजिक यथार्थवाद लाई केन्द्र मानेर विश्लेषणात्मक ढाँचा तयार पार्ने प्रयास गर्दछ, जुन अहिलेसम्मको अध्ययन क्षेत्रमा एक ठाउँ खाली रहेको छ।

अनुसन्धान प्रश्नहरू:

कृष्ण पहारीको काव्यसंग्रह “मान्छे हराएको देश” मा नेपाली समाजको सामाजिक, राजनीतिक र सांस्कृतिक यथार्थ कसरी प्रतिबिम्बित भएको छ?

उनका कविताहरूमा प्रयुक्त बिम्ब, प्रतीक र भाषिक विधाहरूले कविको यथार्थवादी दृष्टिकोणलाई कसरी सहयोग गरेका छन्?

यस काव्यसंग्रहले आधुनिक नेपाली साहित्य तथा समाजशास्त्रिय अध्ययनमा कुन सैद्धान्तिक योगदान दिएको छ?

शोधविधि :

यस शोधकार्यमा गुणात्मक अनुसन्धान विधिको प्रयोग गरिनेछ। यस अन्तर्गत “मान्छे हराएको देश” को पाठ केन्द्रीय विश्लेषण एकाइ हुनेछ। विषयवस्तु विश्लेषण र साहित्यिक विमर्शको मिश्रित दृष्टिकोण अवलम्बन गरिनेछ। प्राथमिक तथ्याङ्क काव्यसंग्रहका कविताहरू र द्वितीयक तथ्याङ्क साहित्यिक आलोचना, पत्रपत्रिका, र समीक्षा ग्रन्थहरूबाट संकलन गरिनेछ। विश्लेषण प्रक्रियामा कविताहरूलाई विषयगत रूपमा वर्गीकरण गरी ती मार्फत सामाजिक यथार्थ, मानवीय संवेदना र राजनीतिक चेतनाको व्याख्या गरिनेछ।

सैद्धान्तिक खाका:

यस अनुसन्धानले कृष्ण पहारीको काव्यात्मक विश्लेषणका लागि तीन प्रमुख

सैद्धान्तिक दृष्टिकोणहरूको संयोजन गर्दछ: यथार्थवाद, अस्तित्ववाद, र सामाजिक यथार्थवाद। यी सिद्धान्तहरू कविको साहित्यिक संसारलाई बहुआयामिक रूपमा बुझ्न एउटा सैद्धान्तिक आधार प्रदान गर्दछन्।

१. यथार्थवाद

यथार्थवादी सिद्धान्त साहित्यिक कृतिले समाजको वास्तविकतालाई कलात्मक रूपमा प्रतिबिम्बित गर्ने दायित्वलाई जनाउँछ (अब्राम्स, २०१४)। यस अध्ययनले यसै दृष्टिकोणबाट पहारीका रचनाहरूमा प्रस्तुत नेपाली समाजको नग्न यथार्थ – गाउँघर, युद्धपीडितको पीडा, र दैनिक जीवनको संघर्ष – को विश्लेषण गर्दछ। उनको कवितामा "चराहरू गुँड छोडेर गए, छोराहरू घर छोडेर गए..." जस्ता पंक्तिहरूले युद्ध र विस्थापनको कारण समाजको टुक्रिएको संरचनालाई यथार्थवादी ढंगले चित्रण गरेको छ (पहारी, २०७२, पृ. ५)।

२. अस्तित्ववाद

अस्तित्ववादी सिद्धान्त व्यक्तिको एकान्तता, स्वतन्त्रता, र जीवनको निहित अर्थको खोजीमा केन्द्रित हुन्छ (क्रोवेल, २०२०)। पहारीको कवितामा "मान्छे हराएको देश" को अवधारणा र "नाजवाफ छौं उत्तर दिन" जस्ता अभिव्यक्तिहरूले आधुनिक मानिसको अस्तित्वगत संकट र अर्थको खोजीलाई अस्तित्ववादी परिप्रेक्ष्यबाट हेर्न सहयोग पुर्याउँछ (पहारी, २०७२, पृ. १०)। यसले कविको लेखनमा रहेको गहिरो मनोवैज्ञानिक पाटोलाई उजागर गर्दछ।

३. सामाजिक यथार्थवाद

सामाजिक यथार्थवादले कला र साहित्यलाई सामाजिक असमानता र शोषणविरुद्धको हतियारको रूपमा हेर्छ (बेकर, २०१२)। पहारीको "बुद्ध मिमीले पनि बन्दुक बोक्न थाल" जस्ता कविताहरूले सामाजिक अन्यायविरुद्ध स्पष्ट रूपमा आवाज उठाउँदै, सामाजिक यथार्थवादको क्रान्तिकारी चेतनालाई प्रतिनिधित्व गर्दछन् (पहारी, २०७२, पृ. २५)। यस दृष्टिकोणले कविको केवल यथार्थ वर्णन गर्ने नभई त्यसलाई परिवर्तन गर्ने इच्छाशक्तिलाई पनि विश्लेषण गर्न मद्दत गर्दछ।

समग्र विश्लेषण

संक्षेपमा, यी तीन सिद्धान्तहरूले पहारीको साहित्यलाई एउटा समग्र

दृष्टिकोणबाट हेर्ने ढाँचा तयार पार्छन्। यथार्थवादले "के छ" (वास्तविकताको चित्रण) को, अस्तित्ववादले "यसको अर्थ के हो" (व्यक्तिको आन्तरिक संघर्ष) को, र सामाजिक यथार्थवादले "यसलाई परिवर्तन गर्न के गर्नुपर्छ" (सामाजिक कार्यवाहीको आह्वान) को सैद्धान्तिक आधार प्रदान गर्दछ। यस संयुक्त ढाँचाबाट कविको रचनामा रहेको सामाजिक यथार्थ, मानवीय संवेदना, र राजनीतिक चेतनाको गहन र बहुआयामिक विश्लेषण गर्न सहज बनाउँदछ।

प्रस्तुती र छलफल

कृष्ण पहारीको काव्यसंग्रह "मान्छे हराएको देश" ले नेपाली समाजको बहुआयामिक यथार्थलाई विभिन्न कोणबाट उज्यालोमा ल्याउँदछ। यस खण्डमा कविका प्रमुख विषयवस्तुहरूको विस्तृत विश्लेषण प्रस्तुत गरिएको छ।

१. देशप्रेम र राष्ट्रिय पीडा

पहारीको कवितामा देशप्रेमको भावुकता कवितामा राष्ट्रिय पीडाको सजीव अभिव्यक्तिमा रूपान्तरित भएको छ। उनको प्रसिद्ध कविता "आमाको सम्झना" ले व्यक्तिगत र राष्ट्रिय पीडाको अदृश्य सीमारेखालाई धुँवाएर राखिदिन्छ:

"आमा !
तिम्रो तस्बिरलाई
अंकमाल गरेर
आमा भनेर बोलाउँदा पनि
तिमीले एकफेरा
छोरा भनिनौं
मात्रै हेरिरह्यौ
कुन्नि किनहो आमा
तिमी अलि रिसाए जस्तो लाग्यो"

(“आमाको सम्झना”, पृ. ७)

यस कविताले एउटा साधारण नेपाली परिवारको मर्मस्पर्शी चित्र प्रस्तुत गर्दछ, जहाँ आमा र छोराबीचको सम्बन्ध राष्ट्रिय संकटले गर्दा तन्किएको छ। यो केवल व्यक्तिको पीडा मात्र होइन, सम्पूर्ण राष्ट्रको सामूहिक पीडाको प्रतीक हो (सुब्बा, २०१८)। कविले यहाँ देशप्रेमलाई भावनाको रूपमा प्रस्तुत गरी यथार्थको कठोर

जमिनमा रहेको संघर्षको रूपमा चित्रण गरेका छन्।

२. मानवीय संवेदना

पहारीको कवितामा मानवीय संवेदनाको गहिरो अभिव्यक्ति पाइन्छ। उनले युद्ध, विस्थापन र सामाजिक अशान्तिले पीडित मानिसहरूको आन्तरिक संवेदनालाई साहित्यिक रूपमा चित्रण गरेका छन्। "नाजावाफ छौं उत्तर दिन" कवितामा उनी लेख्छन्:

"हामी निरीह स्वास्नी मान्छे
युगौं युगदेखि शिकार बनेर
गोली थापिरहेका छौ
नाजवाफ छौं उत्तर दिन
कसैको आत्म–सन्तुष्टिको लागि
जीवन बेच्न तैयार छौं
तै पनि सृष्टिको निरन्तरता भित्र
आँसु नदेखाएर हाँसिरहेका छौं।"

(“नाजवाफ छौं उत्तर दिन” पृष्ठ १०)

यस कविताले शोषित र उत्पीडित वर्गको मानसिकतालाई प्रतिबिम्बित गर्दछ। पहारीको यो लेखनले सामाजिक यथार्थवादी परम्परालाई जोगाउँदै मानवीय संवेदनाको सूक्ष्म चित्रण गरेको छ (अधिकारी, २०१९)। उनका कविताहरूमा मानिसहरूको पीडा, आशा, र संघर्षको स्वर स्पष्ट सुनिन्छ।

३. नारी विम्ब

पहारीको कवितामा नारीजीवनको जटिल यथार्थलाई सूक्ष्मतासाथ चित्रण गरिएको छ। "मौन पर्दा भित्रको जीवन" कवितामा नारीको आन्तरिक पीडा र समाजमा उनको स्थितिलाई उजागर गरिएको छ:

“पटक पटक अग्निपरीक्षामा
सामेल भएर
सफलता हासिल गरेकी छे
र पनि आफू
नारी भएर बाँच्न पाउँदा
गर्व गरिरहन्छे।”

(“मौन पर्दा भित्रको जिवन” पृष्ठ १२)

यस कविताले नेपाली समाजमा नारीको दोहोरो संघर्षलाई उजागर गर्दछ - एकतर्फ उनी शैक्षिक र पेशागत क्षेत्रमा सफलता प्राप्त गर्छिन्, अर्कोतर्फ लैंगिक पूर्वाधारले गर्दा उनको पहिचान सीमित हुन्छ (देवकोटा, २०२०)। पहारीले नारीजीवनको यस जटिलतालाई कलात्मक रूपमा प्रस्तुत गरेका छन्।

४. क्रान्तिको चेतना

पहारीको कवितामा सामाजिक परिवर्तनको आह्वान स्पष्ट रूपमा उठेको छ। उनले आफ्नो रचनामा क्रान्तिको आवश्यकतालाई बारम्बार उठाएका छन्। "बुद्ध तिमीले पनि बन्दुक बोक्न थाल" कवितामा उनी लेख्छन्:

... त्यसैले बुद्ध !
अब शान्तिका झुटा कुरा होइन
क्रान्तिका लागि मोर्चा कस्ने बेला आएको छ।

(“बुद्ध तिमीले पनि बन्दुक बोक्न थाल” पृष्ठ २५)

यस कविताले शान्तिको भ्रम र क्रान्तिको वास्तविकताबीचको द्वन्द्वलाई प्रस्तुत गर्दछ। पहारीको क्रान्तिको अवधारणा हिंसामा आधारित नभएर सामाजिक न्याय र मानवीय गरिमाको पुनर्स्थापनामा आधारित छ (राजभण्डारी, २०१७)। उनको कविताले परिवर्तनको आवश्यकतालाई रेखाङ्कित गर्दै समाजलाई चेतना दिने प्रयास गरेको छ।

५. जीवनको यथार्थ

पहारीको कवितामा जीवनको कठोर यथार्थ, आशा, निराशा, र संघर्षको सन्तुलित चित्रण पाइन्छ। "जीवन के छ र खै?" कवितामा उनी लेख्छन्:

"जीवन के छ र खै?
सोध्ने हो भने
भुक्तभोगीले मात्रै
उत्तर दिन सक्छ... "

(“जिन्दगी के छ र खै ?” पृ. ५९)

यस कविताले जीवनको गहन प्रश्नलाई साधारण शब्दहरूमा अभिव्यक्त गरेको छ। पहारीको दृष्टिकोण अस्तित्ववादी छ - उनी जीवनको अर्थ खोज्ने प्रयासमा व्यक्तिको आन्तरिक संघर्षलाई केन्द्रमा राख्छन् (श्रेष्ठ, २०२१)। उनका कविताहरूमा

जीवनको कठोर यथार्थसँगै त्यसबाट उत्पन्न हुने आशा र संघर्षको स्वर पनि सुनिन्छ।

समष्टिगत विवेचना

कृष्ण पहारीको कविता नेपाली समाजको दर्पण हो। उनले आफ्नो रचनामा देशप्रेम, मानवीय संवेदना, नारीजीवन, क्रान्तिको चेतना, र जीवनको यथार्थलाई समेटेका छन्। उनको साहित्यिक योगदान केवल कलात्मक अभिव्यक्तिमा सीमित नरही सामाजिक परिवर्तनको साधनको रूपमा रहेको छ। यथार्थवादी शैली, अस्तित्ववादी चिन्तन, र सामाजिक यथार्थवादी दृष्टिकोणको समन्वयले उनको कवितालाई नेपाली साहित्यको शाश्वत सम्पदा बनाएको छ।

निष्कर्ष

कवि कृष्ण पहारी नेपाली साहित्यका एक महत्त्वपूर्ण र प्रभावशाली कविको रूपमा रहेका छन्। उनको काव्यसंग्रह "मान्छे हराएको देश" ले नेपाली समाजको बहुआयामिक यथार्थलाई सजीव र मार्मिक रूपमा प्रस्तुत गरेको छ। यस काव्यसंग्रहले नेपाली जनजीवनमा रहेको सामाजिक, राजनीतिक, र सांस्कृतिक चेतना को समावेश गरेको छ, जसले गर्दा यो कृति केवल साहित्यिक मनोरञ्जन मात्र होइन, एउटा सामाजिक दस्तावेजको रूपमा पनि महत्त्वपूर्ण बनेको छ।

पहारीको कवितामा यथार्थवाद, अस्तित्ववाद, र सामाजिक यथार्थवाद को सुन्दर समन्वय पाइन्छ। उनले आफ्नो रचनामा देशप्रेम, मानवीय संवेदना, नारीजीवन, क्रान्तिको चेतना, र जीवनको यथार्थलाई गहिराइसँग उठाएका छन्। उनको कविता "आमाको सम्झना" ले देशप्रेम र व्यक्तिगत पीडाको द्वन्द्वलाई, "मौन पदान भित्रको जीवन" ले नारीको आन्तरिक संघर्षलाई, र "बुद्ध तिमीले पनि बन्दुक बोक्न थाल" ले सामाजिक परिवर्तनको आवश्यकतालाई प्रभावकारी ढंगले प्रस्तुत गरेका छन्।

यस समग्र अध्ययनबाट स्पष्ट छ कि पहारीको साहित्य केवल कलात्मक अभिव्यक्तिमा सीमित नरही एउटा सामाजिक अभियानको रूपमा रहेको छ। उनले आफ्नो कलमबाट समाजका गुम्नै लागेका स्वरहरूलाई आवाज दिएका छन्, शोषित र उत्पीडित वर्गको पक्षमा खडा भएका छन्, र सामाजिक न्यायको लागि सतत् संघर्ष गरेका छन्। उनको काव्यमा सरलता र गहिराइ को अद्भुत समन्वय पाइन्छ, जसले गर्दा साधारण पाठकबाट लिएर बौद्धिक वर्गसम्म सबैले आफूलाई त्यससँग जोड्न सक्छन्।

अन्तमा, कवि कृष्ण पहारीले समकालीन नेपाली साहित्यलाई नयाँ मोड दिँदै यसलाई समृद्ध बनाउन महत्त्वपूर्ण योगदान दिएका छन्। उनको काव्यसंग्रह "मान्छे हराएको देश" नेपाली साहित्यिक इतिहासमा एउटा कोशेढुङ्गा को रूपमा रहिरहने छ र आउँदा पुस्ताहरूले नेपाली समाजको यथार्थलाई बुझ्नको लागि यसको सहारा लिँदा कुनै आश्चर्य लाग्दैन। उनको साहित्यले मानवीय मूल्य र सामाजिक न्यायप्रतिको प्रतिबद्धतालाई सदैव अगाडि बढाउँदै जानेछ।

सन्दर्भ सूची

अधिकारी, प. (२०१९). *आधुनिक नेपाली कविता: संघर्ष र संवेदना.* काठमाडौँ: साझा प्रकाशन।

देवकोटा, म. (२०२०). *नेपाली साहित्यमा नारीवाद.* ललितपुर: मनोहर प्रकाशन।

पहारी, क. (२०७२). *मान्छे हराएको देश.* पोखरा: पाल्पा साहित्य संगम।

राजभण्डारी, क. (२०१७). *क्रान्ति र साहित्य.* भक्तपुर: ज्ञानदीप प्रकाशन।

श्रेष्ठ, ब. (२०२१). *अस्तित्ववादी नेपाली साहित्य.* काठमाडौँ: राष्ट्रिय प्रकाशन।

सुब्बा, न. (२०१८). "मान्छे हराएको देश" भित्र कवि कृष्ण पहारीलाई खोज्दा. www.nrsubba.com.np.

Abrams, M. H. (2014). A glossary of literary terms (11th ed.). Cengage Learning.

Becker, C. (2012). Social realism in art and literature. Routledge.

Crowell, S. (2020). Existentialism. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Summer 2020 Edition). Retrieved from https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/existentialism/

About the Author

Dr. Nawa Raj Subba is a researcher, writer, and thinker moving across disciplinary and cultural boundaries. With a doctorate, he was trained in a rigorous academic environment, but my broader intellectual journey is fueled by an abiding interest in the human condition.

His research focuses on the oral traditions of the Kirat Limbu peoples—particularly the Tungdunge Mundhum—and their intersections with contemporary issues of the time, which include mental health, cultural identity, and social transformation. His work tries to create dialogue by bringing a more subtle and sustained observation of the world, something that has been overlooked, and by reframing it in light of modern frameworks so multiple frames for understandings of well-being and knowledge become possible.

As a writer, he is not only grappling with empirical research but also philosophical reflection, narrative, and cultural analysis. His work addresses scholarly and public audiences and aims to raise questions, prompt reflection, and contribute to conversations about justice, meaning, and human life.

A thinker is an identity that resonates with a lifelong inquiry and synthesis between disciplines of knowledge as well as rendering ideas that stir waters beyond just academic stagnation in an ever-changing global context. He appreciates the importance of critical engagement, having ethical responsibility, and integrated understanding of pluralistic worldviews to face the intricacies of our reality.

Author's works (Book and Album)

Anthologies of Poems

- *Jiwan Mero Sabdakoshma* (2063)
- *Bich Batoma Byujhera* (2065)
- *Yatra Adha Satabdiko* (2068)
- *Chitkar* (2069)—Short Poems
- Life in My Dictionary (2020)
- Jokhanama Vartaman (2078)
- Self-Reflection at the Moment (2022)
- *Aakaash Ra Aatmaa Bichko Samvad*, Khandakavya (2025)
- Dialogue between the Sky and the Self, Epic Poem (2025)

Lyrics

- *Sahidlai Salam* (2058)
- *Man Ra Mato* (2073)
- Salute to the Martyrs (2025)

Essays

- Manko Majheri (2064)
- Samayako Swad (2070)
- The Mind Canvas (2021)
- Sikkaka Dubai Pata (2079)
- Both Sides of Coins (2022)

Discography

- *Deshko Maya*, Collection of Patriotic songs, 2010
- *Hami Pahile Nepali*, Collection of Patriotic songs, 2013
- *Lukeko Rahar*, Collection of Ghazal Album Audio, 2011
- *Amulya Jiwan*, Collection of Modern songs, 2012
- *Bahaar Sanga*, Collection of Modern songs, 2016
- *Himalaima Hiun*, Collection of Folk Songs, 2014
- *'Pratibimba'* Video Album Series 1 to 4.

History, Culture, and Philosophy

- *Tungdunge Mundhum Samiksya* (2076)
- Tungdunge Mundhum Review (2020)
- *Kirat Limbu Sanskriti Manavsastriya Bivechana* (2077; 2080)
- Kirat Limbu Culture, Anthropological Investigation (2023)
- *Tungdunge Mundhum: Kirat Akhyan, Ek Adhyayan* (2080)
- *Phyang Samba Bamsawali* (2081)
- The Genealogy of Phyang Samba (2024)
- The History of the Sen Dynasty of Nepal, 2025
- *Nepalma Sen Jatiko Itihas*, 2081
- *Shiva Sima Bhanda Para*, 2081
- Shiva Beyond Borders, 2025
- Sām-Ūpmā Mundhum: An Indigenous Philosophy (2025)
- *Sām-Ūpmā Mundhum: Aadivashi Darshan* (2082)
- *Kirat: Purbaj tatha Prakriti – Adharit Jivanpadhati* (2082)
- Kirat Mundhum: Of Earth and Ancestors (2025)
- *Yuma Samyo- Sanskritik Swarup Ra Prashnaharu* (2082))
- Yuma Samyo: Cultural Patterns and Contemporary Issues (2025)
- *Birsiyeka Geetharu Ra Gumaiyeka Pahichan* (2082)
- Forgotten Songs and Lost Identities: An Inquiry into Indigenous Experiences (2025)
- *Paribartanka Swarharu* (2082).
- Voices of Change (2025).

Public Health

Anxiety-The-Silent-Burden-on-Public-Health (2025)
Chinta- Janaswasthyama Adrishya Dabab (2082)
Towards Immune Health (2024)
Nirogi Chalchalan (2081)
Traditional and Modern Health Care Practices and Effects on Rajbanshi (2016)
Health Seeking Behaviour of Rajbanshi in Morang, Nepal (2001)
Assessment of Health Improvement Program, Eastern Nepal (2003, Co-writer)
Janaswasthyaka Abhyas Ra Anubhav (2074, Public Health Awareness Articles)
Janaswasthya Pata, Bata Ra Anubhuti (2063, Public Health Awareness Articles)
Janaswasthyaka Sawalharu (2064, Public Health Awareness Articles)
Khotangko Swasthya (2055, District Health Profile)

Cultural and Linguistic Studies (Articles)

Kirat and Limbu Cultural Narratives: Delves into traditional beliefs and their significance in contemporary culture (Global Journal of Research in Humanities & Cultural Studies, 2022).

Language Evolution in Nepal: A critical review of how Nepal's linguistic heritage has shaped identities. (GJRHCS, 2022).

Kirat Ancestry and the Subba Surname: Unpacks the connection between the Subba surname and Kirat legacy. (IARJHSS, 2021).

Complex Identities of Kirat, Rai, and Limbu: Investigates the ethnic complexities within these communities (IARJHSS, 2021).

Mythological and Historical Linkages (Articles)

Homonyms Bridging Limbu and Dhimal: Explores the linguistic and cultural ties represented by Tungdunge and Dhangdhange. (IARJHSS, 2021).

Kirat Mythology and Hindu Scriptures: Correlates Lepmuhang Mundhum with Matsya Purana's narratives. (JGLTEP, 2019).

Sen and Samba Dynasties through Mundhum: Reveals historical connections rooted in oral traditions. (IARJHSS, 2022).

Modern Linguistic Innovations in Kirat Studies (Articles)

Evolution of Kirat Languages: Traces linguistic shifts from ancient times to modern voices. (IJISRT, 2024).

Kirat Identity Across Time and Space: Explores the dynamic negotiation of Kirat identities. (JETIR, 2023).

Mental Health and Health Psychology

Mental Health Services and Suicide Prevention in Nepal: Challenges, Policies, and Community-Based Solutions—A Narrative Review.

Contact:

Official website: https://www.nrsubba.com.np

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5700-2179

यस पुस्तक "नेपाली भाषा साहित्य-संस्कृतिः आलोचना र अनुसन्धान" ले नेपाली वाङ्मय, संस्कृति र समाजका विविध तहमा पस्ने गहिरो बौद्धिक यात्रा प्रस्तुत गर्छ। दुई खण्डमा विभाजित यो कृति समसामयिक साहित्यिक विमर्श, सांस्कृतिक पहिचान, पुरातन मिथक, भाषिक संरचना, सामाजिक चेतना र वैचारिक परिवर्तनका आयामहरूलाई विश्लेषणात्मक र अनुसन्धानशील दृष्टिले बुझाउन खोज्छ। पुस्तकको पहिलो खण्डमा पूर्वीय र पाश्चात्य वाङ्मय परम्पराको तुलनाबाट सुरु भएर कविताको मनोवैज्ञानिक तह, मधेस र पहाडका सांस्कृतिक सन्दर्भ, किरात र लिम्बू समुदायको मौखिक परम्परासँग सम्बन्धित मिथकीय भूगोल, धर्म, भाषिक उत्पत्ति र अर्थ—यी सबै प्रश्नहरूलाई समेटिएको छ। यस खण्डमा मिथकीय स्रोतहरू र सांस्कृतिक धरोहरलाई मात्र वर्णन गरिएको छैन, तिनलाई समाज, इतिहास र राजनीतिक चेतनासँग जोडेर बुझ्ने प्रयास गरिएको छ।

मुन्धुम र पालाम जस्ता मौखिक परम्परामा रहेको सांस्कृतिक स्मृतिको अध्ययन विशेष महत्वको विषय हो। यसले समुदायको सामूहिक आत्मबोध, समयको स्मरणशक्ति र सामाजिक संगठनका गहिरा तहहरू उजागर गर्छ। त्यस्तै, हिन्दू समाजमा दलित चेतनाको विकास र आधुनिक सामाजिक आन्दोलनका संघर्षहरूलाई पुस्तकले ऐतिहासिक र समाजशास्त्रीय कोणबाट व्याख्या गर्छ। नेपालमा सत्ता र सञ्चारको सम्बन्ध, सृजनशील अभिव्यक्तिमा उत्पन्न हुने दबाब र अवसरको द्वन्द्वलाई बुझाउने अध्यायले समकालीन नेपाली समाजको बुद्धिको मानचित्रलाई स्पष्ट बनाउँछ।

पुस्तकको दोस्रो खण्डमा नेपाली साहित्यका महत्वपूर्ण व्यक्तित्वहरूका जीवन, कृति र बौद्धिक योगदानहरूको समालोचनात्मक प्रस्तुति छ। प्राध्यापक बालकृष्ण पोखरेलदेखि दधिराज सुवेदी, देवकुमारी थापा, परशु प्रधान, गणेश रसिक, राममान तृषित, प्रेमविनोद नन्दन र कवि कृष्ण पहारीसम्मका साहित्यकारहरूलाई यो खण्डले विश्लेषण र तुलनात्मक दृष्टिले पुनर्पाठ गर्छ। लेखकले साहित्यकारहरूका कृतिलाई केवल आत्मकथात्मक या इतिहासमा नियोजित रूपमा होइन, उनीहरूका वैचारिक स्वर, अभिव्यक्ति, सांस्कृतिक चेतना र सौन्दर्यशास्त्रीय रणनीतिहरूको अनुशीलन मार्फत बुझाएका छन्। वानिरा गिरीको कवितामा आध्यात्मिक पीडा र सांस्कृतिक पहिचानको द्वन्द्व विश्लेषण तथा राममान तृषितको गीतसङ्ग्रहमा भावनात्मक संप्रेषणको स्वर पहिचान गर्नु यस खण्डको रोचक अंश हुन्।

समग्रमा, यो पुस्तक ज्ञानको संग्रह मात्र होइन, चिन्तनको अभ्यास हो। यसले नेपाली साहित्य र संस्कृति स्थिर वस्तु नभई निरन्तर रूपान्तरित हुँदै जाने प्रवाह हो भन्ने सन्देश दिन्छ। पुस्तकले पाठकलाई इतिहास, भाषा, मिथक र समाजबीचको जोड बुझ्न प्रोत्साहित गर्छ। नेपाली साहित्यिक जगतलाई नयाँ दृष्टिकोण र अनुसन्धानको आधार प्रदान गर्ने यो कृति विद्यार्थी, शोधकर्त्ता, पाठक र साहित्यप्रेमी सबैका लागि उपयोगी सन्दर्भ बन्न सक्छ।

HAMRO IDEA
implimenting ideas...
Rs. 195.00
9789937995881